

تحقيق الحرية
توم جي. بالمر
ترجمته عن الانجليزية : سارة الهاجري
مراجعة : نوح الهرموزي - رشيد أوراز - عزيز مشواط

تحقيق الحرية

تاريخ النظرية التحررية وممارستها

توم جي. بالمر



ترجمته عن الانجليزية : سارة الهاجري

مراجعة : نوح الهرموزي - رشيد أوراز - عزيز مشواط

Realizing Freedom: Libertarian Theory, History, and Practice

====================

تحقيق الحرية

تاريخ النظرية التحررية وممارستها

تأليف : توم جي. بالمر

الطبعة العربية الأولى 2019

==



المركز العلمي العربي للدراسات والأبحاث الإنسانية

مؤسسة بحثية علمية عربية تأسست من طرف ثلة من الباحثين بغية المساهمة في إغناء الحركية البحثية في العالم العربي. ويأتي تأسيس هذا المركز في سياق التحولات التي تشهدها البنى المجتمعية في العالم العربي، وهي تحولات تتطلب المواكبة بالدرس والنقد والتحليل. كما يهدف المركز إلى تطوير ونشر المعارف الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي، والمساهمة في النقاش العام وتقديم أفكار جديدة ومقترحات لصناع القرار والباحثين، مستلهمين المعارف الإنسانية والنماذج والتجارب الناجحة على الصعيد العالمي.

www.arab-csr.org

توم جي. بالمر

تحقيق الحرية

تاريخ النظرية التحررية وممارستها

ترجمته عن الانجليزية : سارة الهاجري

مراجعة : نوح الهرموزي | رشيد أوراز | عزيز مشواط



تحقيق الحرية

تاريخ النظرية التحررية وممارستها

الفهــرس

1. مقدمة

في الثالث والعشرين من مارس 1775، اعتلى باتريك هنري منبر كنيسة سانت جورج في رتشموند بولاية فرجينيا ليلقي خطابه المشهور "أعطِني الحرية" أمام الوفود التي جاءت إلى مؤتمر فرجينيا. وكان موضوعه هو المسألة التي لم تكن قد حُسِمت في ذلك الحين حول الحرب من أجل الاستقلال والحرية. وقد أدرك أن هذه المسألة هي من المسائل التي تتطلب إعمال الفكر والمناقشة ومنتهى الجدية - باختصار، هي مسألة تتطلب وجود نظرية. فقال:

> المسألة المعروضة أمام المجلس هي مسألة في غاية الأهمية لهذا البلد. من جانبي أعتبرها مسألة لا تقل في أهميتها عن مسألة الحرية أو العبودية؛ وينبغي أن تتناسب حرية النقاش فيها مع قدر وأهمية الموضوع. بهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نأمل بلوغ الحقيقة والوفاء بالمسؤولية العظيمة التي نحملها أمام الله وأمام الوطن.

لكنه كان يعلم كذلك أن التأمل النظري وحده ليس كافياً؛ فالنظرية المجردة لا قيمة لها بدون التاريخ الذي هو سبيلنا إلى فهم شؤون البشر:

> ليس لدي إلا مصباح واحد أهتدي به أثناء سيري، ألا وهو مصباح التجربة. ولا أعلم سبيلاً للحكم على المستقبل إلا من خلال الماضي.

لكن التأمل والملاحظة وحدهما ليسا كفيلان بتأمين العدالة والحرية، فالأفكار والسياسات لا تنفذ نفسها من تلقاء نفسها؛ لهذا السبب نحن بحاجة إلى اتخاذ الإجراءات وممارستها.

> لماذا نقف هنا بلا حراك؟ ما الذي يرغب فيه السادة؟ ما الذي يمكن أن يقبلوا به؟ هل الحياة عزيزة والسلام جميل إلى درجة أن ندفع السلاسل والعبودية ثمنا لهما؟معاذ الله العلي العظيم! لا أعلم ماذا سيختار الآخرون؛ لكن بالنسبة لي سأقول: أعطِني الحرية أو الموت!

يدور هذا الكتاب حول نظرية الحرية وتاريخها وممارستها. ويحتوي على مقالات مختارة طويلة وقصيرة سبق أن نشرتُها على مدى العقود القليلة الماضية. وبينما كنتُ أراجعُ أعمالي المنشورة، استبعدت منها ما أصبح عتيقاً أو غريباً أو طفولياً فوق الحد. كما لاحظتُ عدداً من المواضيع والأفكار التي نضجت في تفكيري بخصوص الحرية والعدالة والنظام الاجتماعي، والتي تتكرر بأشكال مختلفة في المقالات الموجودة في هذا المجلد.

الحرية والحقوق وسيادة القانون

يدور الموضوع الأول حول العلاقات الوثيقة بين الحرية والحقوق وسيادة القانون. ربما تبدو عبارة "سيادة القانون" للبعض مبتذلة ومملة ورتيبة، ولكن تلك الجملة هي العامل الحاسم للحرية.أذكرُ أني قبل سنوات شاهدْتُ فلماً ألمانياً يَظهر فيه شيخ متقدم في السن يسير مترنحاً من ثقل السنين وهو يردد بأسلوب رصين "إنالدولة التي يحكمها القانون [Rechtsstaat] هي إنجاز عظيم."ولقد كان الهدف من هذا التصوير الموجز في هذا الفيلم هو التقليل من شأن فكرة سيادة القانون، لكن هذا الشيخ الكريم، الذي لا شك في أنه عاصر أهوال الاشتراكية القومية، كان لديه سبب قوي لتقدير الدولة التي يحكمها القانون. وفي الواقع ينبغي أن يكون هذا باعثاً على الإلهام، فكلما ازداد عملي في سبيل تعزيز الحرية، كلما ازداد تقديري وإدراكي للأهمية المركزية لسيادة القانون وإلهامه. فأصبحت مركزية القانون واضحة كل الوضوح أثناءعملي في المجتمعات التي انتقلت إلى طور ما بعد الحكم الشمولي، والتي كان الموضوع الرئيسي فيها هو إعداد وتطوير مؤسسات قانونية وسياسية للحرية. وبدون سيادة القانون سنكون تحت رحمة إرادة الآخرين العشوائية، وهذا يعني أن نعيش في ظروف انعدام الحرية. إن سيادة القانون هي دائماً في قلب النضال من أجل الحرية، سواء كان ذلك في بلدان آسيا الوسطى أو الصين أو شرق آسيا أو روسيا أو أوروبا الشرقية أو إفريقيا أو أمريكا اللاتينية أو أمريكا الشمالية.

حين بدأتُ أفكر جدياً في هذا الموضوع، وبعد أن اطلعتُ ودرست كتابات المُنظرين العظام حول دولة القانون،وكتابات جيمس ماديسون، وبرونو ليوني، وفريدريك هايك، ولون فولر، وهارولد بيرمان وغيرهم، رأيت مدى

سذاجة الطرق التي صيغت بها الحرية والتي تقوم فقط على أن الحرية هي "أن تفعل ما تشاء" أو أن "يتمتع المرء بحقوقه" دون أن نعير اهتماماً إلى الإطار القانوني - المؤسسي الذي يمكن من خلاله تحقيق الحرية المتساوية. وبصورة خاصة، يُعتبَر استقرار القوانين (والحقوق هي قوانين تحكم الأفعال) شرطاً ضرورياً للحرية. وقد استشهدتُ عدة مرات في هذا الكتاب، في عدة مقالات، بفقرة لجون لوك يقول فيها:

> *إن الغرض من القانون* ... ليس إبطال الحرية أو تقييدها، بل *الإبقاء عليها وبسطها*. ففي جميع أطوار المخلوقات القادرة على الأخذ بالقوانين *تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين*: لأن *الحرية* هي التحرر من ظلم الآخرين وعدوانهم،ولا يمكن أن تتحقق بدون وجود القوانين - فالحرية إذا ليست كما يزعم البعض بأنها *حرية المرء في أن يفعل ما يشاء*: (فكيف للمرء أن يكون حرا إذا كان بوسع كل فرد أن يتسلط عليه متى طاب له؟) وإنما هي حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ضمن نطاق القوانين التي سُنَّت من أجله، وتدبيرها كما شاء، بحيث لا يمتثل لإرادة أي إنسان متجبر، بل لإرادته هو فحسب." (جون لوك، *المقالة الثانية في الحكم المدني*، الفصل السادس، الفقرة رقم 57) [من الترجمة العربية التي قام بها ماجد فخري. انظر جون لوك. *في الحكم المدني*. اللجنة الدولية لترجمة الروائع. بيروت (1959)، ص. 169 - 170)].

والذين يمتلكون السلطة والقدرة على إعادة تعيين "الحقوق" أو اقتلاعها من جذورها أو خلقها على نحو عشوائي من أجل تحقيق أفكارهم حول الإنصاف أو الكفاءة أو أفكارهم المجتمعية، إنما يضعون بقية الناس منا تحت رحمتهم ويستأصلون حريتنا. فضلاً عن ذلك، فإن الحقوق التي تكون قابلة للتحول إلى هذا الحد ليست حقوقاً بأي حال من الأحوال. وقد عبر جيمس ماديسون عن ذلك في عبارة بليغة في نشرة الفدرالي رقم 62، حين تحدث قائلاً عن "السياسة القابلة للتحول":

> إنها تُفسِد خير الحرية نفسها. وليست هنالك أية فائدة من وضع الناس للقوانين إذا كانت هذه القوانين كثيرة جدا إلى حد لا يمكن قراءتها، أو كانت متهافتة حيث لا يمكن فهمها؛ أو إذا تم إلغائها وتنقيحها قبل إصدارها، أو إذا هي خضعت لتغييرات مستمرة لدرجة أن من يعلم القانون اليوم لا يعلم ما سيؤول إليه غدا. يعرف القانون بأنه قاعدة للفعل، فكيف يمكن أن يكون القانون قاعدة إن لم يكن بالإمكان استيعابه وإن لم يَثْبت على حال؟

لقد تجلى الإنجاز العظيم لنظرية الحقوق الكلاسيكية في قدرتها على الربط بين "الحق الذاتي" (أي حق فلان في كذا) و"الحق الموضوعي" (أي الحق في كذا)، وهذا يعني أن الطريقة التي تتحقق بها العدالة هي الاحترام المتبادل للحقوق. هذا الإنجاز يواجه خطر المنَظِّرين الذين يحاولون فصل هذه العلاقة، أي الذين يرون أنه لا بد من إبطال مفعول الحقوق التي من هذا القبيل بصورة منهجية من أجل تحقيق "العدالة الاجتماعية"، وهي عملية يمكن لها -إلى الحد الذي تتحقق فيه- أن تُضْعِف، أو حتى تقضي علىسيادة القانون والحقوق والعدالة والحرية.
في المقال الأول من هذا المجلد، و المعنون "كيف نفهم الحرية على الوجه السليم"، سأتناول بالدراسة تحليلات الحرية التي لا تستند إلى تعظيم الحقوق الفردية؛ وسأتناول تحليلات الحقوق التي لا تستند إلى تعظيم الحقوق الفردية في المقالات المعنونة "إنقاذ نظرية الحقوق من أصدقائها" و"ما ليس بخطأ في النظرية التحررية"، وفي مقالي عن نظرية رولز في العدالة وعنوانه "لا مفر: صياغة مشكلة العدالة"، وفي عدد من المراجعات التي أدرجتُها في القسم المعنون "كتب وأفكار".
إن موضوع العلاقة بين الحرية والحقوق وسيادة القانون هو موضوع يستحق قدراً من التفكير والدراسة يفوق كثيراً ما تم حصره هنا. وأرجو أن تُعِين دراساتي الآخرين على الغوص الأعمق من ذي قبل في هذه المواضيع التي يمكن أن تعيننا على فهم العلاقة المتداخلة بين الكرامة والحقوق، وبين الاستقلال الذاتي والحرية، وبين العدالة وسيادة القانون.

وضع الحقوق المجردة في سياق ملموس

يدور الموضوع الثاني حول الجذور التاريخية للتحليلات الموضوعة نظرياً لمفهوم الحقوق، وأهمية التعرف على مفاهيم وتصورات الحرية في كل ثقافة. أنا أختلف تماماً مع أولئك الذين يربطون المفاهيم التحررية "بالثقافة الغربية"، وذلك لعدة أسباب؛ فالثقافة الغربية لا تشتمل فقط على أفكار الحرية والعدالة والتجارة السلمية واحترام الحقوق وسيادة القانون، وإنما تشتمل كذلك على القهر والسرقة والعبودية والإبادة الجماعية والحرب وممارسات أخرى بعيدة كل البعدعن الأفكار التحررية. وكما يقول أصدقائي الصينيون أن الشيوعية الشمولية ليست في واقع الأمر"فكرة صينية"، إلا إذا اعتبرنا الشيوعي الألماني كارل ماركس "صينيا". تشتمل جميع الثقافات والحضارات في داخلها على تصورات حول الحرية وتصورات حول القهر والإخضاع، ومهمة المدافعين عن التحررية هي تحديدمفاهيم الحرية الأصيلة ضمن كل سياق ثقافي وربطها مع النضال الحالي من أجل تحقيق الحرية. فإما أن يكون تنفيذ هذه المهمة أمراً شاقاً أو أن يكون هيناً حسب السياقات المختلفة، لكن ليست هناك ثقافة تؤمن بحرية الإرادة بصورة خالصة، كما أنه ليست هناك ثقافة تناهضهابصورة خالصة أيضا.

تصاغ المطالبات بالحقوق في التقليد التحرري الكلاسيكي بطريقة مجردة وذلك على حد تعبير إعلان الاستقلال الأمريكي:

> نحن نؤمن بهذه الحقائق البديهية؛ وهي أن جميع البشر خلقوا متساوون، وأن خالقهم منحهم حقوقاً معينة ثابتة لا يمكن انتزاعها منهم، ومن تلك الحقوق حق الحياة والحرية والسعي من أجل السعادة.

هذا النص لا يقول بأن "الناس الذين هم مثلنا" مُنِحوا تلك الحقوق، وإنما يشير إلى أن جميع البشر لديهم حقوق من هذا القبيل. هذا المبدأ، شأنه في ذلك شأن جميع المطالبات بالقانون عامة والتي صيغت بصورة مجردة.

لكننا نلاحظ أن نص إعلان الاستقلال قد تمت كتابته وإشاعته في سياق معين؛ ولكن تمت كتابة هذا النص في سياقات مختلفة، ثم أُعطى فيما بعد مساندة فكرية قوية وإلهاماً أخلاقياً لتطبيق فكرة الحقوق

المتساوية بشكل أكثر ثباتاً ورسوخاً، بصرف النظر عن الجنس أو العرق أو السمات العرضية الأخرى للبشر. لكن جذوره المستمدة من تقليد تاريخي معين (على سبيل المثال، الاستلهام من البند 39 من ميثاق الماجنا كارتا "العهد الأعظم" لعام 1215) تعطيه صلابة وثباتا أكثر من تلك المطالبات الموضوعة بصورة تجريدية خالصة والتي لا تستمد جذورها من تقاليد وتصورات تاريخية. لقد أعطاه تاريخه جاذبية تفتقر إليها الصياغة ذات الطابع المجرد. وينص البند 39 في وثيقة الماجنا كارتا على ما يلي:

> لا يجوز إلقاء القبض على أي إنسان حر أو سَجنه أو الاستيلاء على ممتلكاته أو اعتباره خارجاً على القانون أو نفيه أو إيذائه أو القضاء عليه بأي شكل من الأشكال، ولن نعمل [أي الملك] على معاداته أو أن نوكل أحدا بالإتيان بضد ما يرغب، إلا عن طريق محاكمة قانونية من قبل أقرانه أو بحسب قانون البلاد.

هذه العبارة كان لها وقع عظيم على التطور اللاحق لفكرتي الحرية وسيادة القانون، بما في ذلك العناصر الأساسية في دستور الولايات المتحدة الأمريكية (مثل المحاكمة من قبل هيئة المحلفين، وقواعد الإجراءات القانونيةوأصول المحاكمات). لكن كما يُذَكِّرنا فولتير، فإن عبارة "الإنسان الحر" الواردة في ذلك النص لا تشير إلى "الجميع"، كما تم تفسيرها فيما بعد والعمل بها على هذا النحو، لأنه إن كان الأمر كذلك فما الداعي من تحديد "الإنسان الحر" أصلاً؟ إن هذا النص يوحي لنابأن الناس في ذلك الحين لم يكونوا جميعهم أحرار؛ والواقع أن تعبير "الإنسان الحر" كان يحدد فئة من الناس معروفة بعينها. ولكن تم استخدم ذلك النص في السياقات اللاحقة لتحقيق الحرية على نطاق أوسع. هذا النص، بما له من صلة عميقة بالهوية الإنجليزية، يمد جذوراً قوية للتطبيقات التحررية الأقوى التي جاءت لاحقاً. إن معظم الناطقين بالإنجليزية في هذه الأيام لا يذكرون الماجنا كارتا، لكنها كانت معروفة تماماً من قبل أولئك الذين وضعوا ديباجة إعلان الاستقلال الأمريكي والدستور الأمريكي. وتلعب هذين الوثيقتين في الوقت الحالي دور الماجنا كارتا في وعي الأميركيين المناصرين للحرية.

تلعب كتابات لاو تسو ومينج تسو (مينكيوس) دوراً مماثلاً في السياق الصيني، فتخلق سياقاً صينياً ثقافياً يحيي تطلعات تحررية أساسية تم التعبير عنها قبل وقت طويل من ظهور الماجنا كارتا أو إعلان الاستقلال الأمريكي أو كتاب ثروة الأمم. ويمكن العثور على بيانات ودعاوى مماثلة في كتابات لاو تسو ومينج تسو، وفي كتابات علماء المسلمين، وفي الثقافة القانونية الإفريقية، وفي كل ثقافة وكل حضارة -فالرغبة في الحرية حاضرة في جميع الثقافات.

لقد كان التحدي العظيم الذي واجه المدافعين عن التحررية في جميع الثقافات والسياقات هو التعرف على جذور الحرية في ثقافتها الخاصة وربط نضالنا بهذه الجذور. لقد تعلمتُ من أصدقائي وزملائي التحرريين في روسيا وفي أوروبا الشرقية، وفي العالم الإسلامي، وفي إفريقيا، وفي الصين، وفي أمريكا الوسطى واللاتينية، وفي جنوب آسيا وفي آسيا الوسطى، بل وفي كل مكان، الكثير عن الجدل العالمي والخاص الذي يميز النضال من أجل تحقيق الحرية. إن جذور الحرية موجودة في كل ثقافة؛ وإذ أردنا أن تكون قضيتنا ناجحة فلا بد أن يتم التنقيب عنها واستخراجها وإعادة ربطها بالحاضر. إن هذا المجهود سيعطي الحرية الجذور العميقة التي تحتاجها لكي تزدهر وتقاوم جهود أعداء الحرية الذين يسعون لاستئصالها؛ ولكي تكشف في الوقت نفسه عن الطابع العالمي للعدالة.

تناولت بعض هذه المواضيع في المقال الذي عنوانه "التحررية الكلاسيكية والمجتمع المدني" و"الإرث العظيم"، إلى جانب المناقشات العابرة في بعض المقالات الأخرى. أرجو أن يكون بمقدور أصدقائي من مختلف الثقافات الأخرى القيام بأفضل مما قمتُ به من حيث التعرف على جذور الحرية وتحديدها في ثقافاتهم الخاصة ومن حيث خلق تصورات ومفاهيم للحرية تعمل على تغيير العالم نحو الأفضل.

الأفكار كمتغير مستقل

الموضوع الثالث، الذي ربما يبدو بديهياً بالنسبة للبعض، هو الدور المستقل للأفكار سواء كانت خيرة أو سيئة. لقد فقدت الفكرة التي بدأها الماركسيون، والقائلة بأن "البنية الفوقية" تتحدد "بالقاعدة المادية"، مصداقيتها إلى حد كبير. (انظر "الليبرالية الكلاسيكية، والماركسية،

وصـراع الطبقـات: النظريـة الليبراليـة الكلاسـيكية لصـراع الطبقـات"، للتعـرف على الطريقـة التي تبنى بهـا مـاركس فكـرة صراع الطبقـات مـن كُتاب التحررية - التي تخبط فيها تماماً.) إن للأفكار قدرة على استمالتنا بقُوَّتها، وأحياناً يكون ذلك بطـرق مـدمرة تماماً. والتحديات التي وضعتها القوميـة والاشـتراكية والنزعـة العنصـرية والإمبرياليـة فـي وجـه الأفكـار التحرريـة فـي نهايـة القـرن التاسـع عشـر إنمـا هـي أمثلـة علـى القـوة المسـتقلة للأفكـار. لـم تكـن هنـاك "ضـرورة ماديـة" بالنسـبة للمجتمـع الأوروبي تدعوه إلى التخلي عن أفكار الحرية؛ لأن إخفاق التحرريون في ذلك العصر في التصدي للتحديات التي طرحها منافسوهم هو الـذي حكـم على معظم البشر باللجوء إلى العنف والاضطهاد والوحشية ومكابدة الفقر والمعاناة باسم "الأمة" أو "الدولة" أو "الطبقة العالمية" أو الآلهة المزيفة الأخرى التي من أجلها قُدِّمت لحوم البشر ودمائهم قرابين على مذابحها. لقد هزمت التحررية في معركة الأفكار. وكما كتب إي إل جودكين Godkin، المحـرر التحـرري فـي مجلـة ذي نيشـن [الأمـة]، فـي عـام 1900، "قلـة قليلـة باقيـة مـن النـاس فقـط، معظمهـم مـن كبـار السـن، لا يزالـون متمسـكون بالمبـدأ التحـرري، وحـين يـذهبون، لـن يكـون للتحرريـة نصـير." وفـي إحـدى التنبؤات التي تنبأ بها وأكثرها إثارة للقشعريرة هي تلك التي قال فيها:

> لـم نعـد نسـمع عـن الحقـوق الطبيعيـة، وإنمـا نسـمع عـن أجنـاس مـن رتبـة أدنى، ودورهـا هـو الإذعـان لحكـم أولئـك الـذين ملَّكهم الله السيادة. مـرة أخـرى أثبتـت مغالطـات الحق الإلهي القديمة قدرتها التدميرية، ولـن يتنكـر النـاس لهـذه الفكـرة مـرة أخرى إلا بعد حدوث صراعات دولية عنيفة على نطاق واسع.

وهذا ما حصل بالفعل. لكن غودكين حدد عدو الحرية، ليس على أنه قـوة غاشـمة، وإنمـا هـو "المغالطـة القديمـة"، أي أن العـدو هـو فكـرة قديمـة سبقوأن دُحِضت.

صوَّر روبرت موزيل Musil الروائي والفيلسوف الألماني تجربة ذلك الجيل من التحرريين تصويراً جيداً للغاية في كتابه *رجل دون صفات مميزة*، على شكل تجربة رجل أعمال يهودي في فيينا في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولـى، كـان عليـه أن يعـاني مـن انخـراط ابنتـه فـي أوسـاط "الاشـتراكية

المسيحية"، بما تَعِد به من وعد فظيع حول مستقبل الجريمة الجماعية ضد اليهود. كتب موزيل:

> كان عضو مجلس الإدارة ليو فيشل، من بنك لويدز، يستمتع بالتأملات الفلسفية، لكن لمدة 10 دقائق في اليوم فقط. وكان يستمتع بالتفكير في أن حياة الإنسان لها أساس عقلاني متين وأنها كانت مجزية من الناحية الفكرية؛ وكان يتصور هذا على شكل السلسلة الهرمية التوافقية في بنك كبير، وكان يشاهد العلامات اليومية للتقدم الذي كان يقرأ عنه في الصحف بنوع من الارتياح.
> ولقد مكنه إيمانه بالخطوط الإرشادية الثابتة لإعمال العقل ولإحراز التقدم من أن يطرح جانباً انتقادات زوجته وشكاويها بهزة من كتفه أو بردٍّ حاد لاذع. لكن منذ أن حكم على هذا الزواج بسوء الحظ، حول مزاجه عن الخطوط الإرشادية القديمة المؤدية لمبادئ التحررية المحابية له -تلك المثل العليا المؤدية للتسامح والكرامة والتجارة الحرة- وحل محل إعمال العقل وإحراز التقدم في العالم الغربي نظريات عنصرية وشعارات الشوارع التي لم يكن بمقدوره عدم التأثر بأي منهما. وفي البداية، أخذ ينكر بصورة قطعية وجود هذه التغيرات، تماماً مثلما اعتاد الكونت لاينزدورف على إنكار وجود "مظاهر سياسية كريهة" معينة ينتظر حتى تختفي من تلقاء نفسها. هذا الانتظار هو تعذيب غير ملموس من الدرجة الأولى تقريباً من جراء السخط الذي تُوقِعه الحياة على أصحاب المبادئ. وأما الدرجة الثانية غالبا ما تدعى بـ"السم"، وهو نفس الاسم الذي أطلقه فيشيل عليها. وهذا السم هو الظهور التدريجي لوجهات النظر الجديدة، قطرة فقطرة، حول الأخلاق والفن والسياسة والعائلة والصحف والكتب والحياة الاجتماعية، التي تكون مصحوبة في الوقت نفسه بمشاعر العجز والإحباط من عدم وجود نقطة تراجع أو عدم القدرة على استنكارها بسخط بالرغم من أنه لا يمكن تجنب الاعتراف بازدرائها. ولم ينجُ فيشيل -عضو مجلس الإدارة-من الدرجة

الثالثة والأخيرة، حين انهالت آثار الموجة الجديدة دفعة واحدة. ومع مرور الوقت يصبح هذا من أفظع أنواع العذاب التي يمكن أن يرزح تحتها شخص ليس لديه من أوقات الفراغ سوى عشرة دقائق فقط فياليوم للتأملات الفلسفية.

لقد كانت أول هزيمة تلقتها الحرية هي تلك الهزيمة التي عاصرتها في مملكة الأفكار، أعقبتها أشكال فظيعة حقاً من القمع والاضطهاد، وفي مملكة الأفكار أيضا ستدور رحى أعظم وأهم الحروب في المستقبل. يجب ألا يجد دعاة التحررية حرجاً في خوض معركة الأفكار، وفي المواجهة - في نقاش منصف ومفتوح - ضد أفكار الجماعيةوالعنف وسيطرة الدولة. يجب ألا نجد حرجاً في النقاش، كما فعل التحرريون في الماضي، وأن لا نترك الساحة خالية لأعداء الحرية. وعلى حد تعبير فريدريك هايك، "مرة أخرى يجب أن نبني بناء المجتمع الحر فيمغامرةً فكرية، وبفعل من أفعال الشجاعة."
حاولتُ في كثير من المقالات في هذا الكتاب أن أنازِل منتقدي الأفكار والمؤسسات التحررية، وأن أعرض دفاعاً قوياً عن مبادئ التحررية. أما إذا كنتُ قد أفلحتُ في مسعاي فهذا أمر أتركه للآخرين، لكني أرجو، على الأقل، ألا نكرر التجربة الكارثية لدعاة التحررية السابقين، حيث تنازل الكثير منهم عن قدر بالغ من أفكاره، أو فر مُدْبراً من ساحة القتال، أو تراجع عن مواجهة التحدي الذي شنته الاشتراكية والنزعة العنصرية والأيديولوجيات الأخرى المناهضة للتحررية.

تحدي تطبيق الحرية

الموضوع الرابع للكتاب يدور حول المهمة العظيمة المتمثلة في فهم كيفية تطبيق مقترحات التحررية في الإصلاح والتحسين. حين كنتُ أعمل في نشر الأفكار والممارسات الداعية إلى التحررية في الاتحاد السوفييتي والدول التي تدور في فلكه، سمعتُ للمرة الأولى مخاوف التحرريين من السوفييت والروس، كما عبر عنها بوريس بِنْسكر في ملاحظة أصابت لب الهدف، بينما كنا جالسين في موسكو نحتسي القهوة: "من السهل تحويل حوض الأسماك إلى حساء سمك. لكن تحويل حساء السمك إلى حوض للأسماك هو مهمة تحتاج إلى قدر كبير من الجهد والطاقة." إن كيفية التطبيق الفعلي للمبادئ التحررية ليست مجرد مسألة النطق بها.

إننا نفهم تماماً الأمور التي يمكن أن تنجح في إنتاج الحرية والازدهار (سيادة القانون، وأن تكون الممتلكات محددة جيداً ومضمونة من الناحية القانونية، والتسامح وما إلى ذلك)، لكننا لا نفهم بشكل جيد كيفية إنشاء مؤسسات القانون والممتلكات والتسامح. أتمنى لو كان بمقدوري استبصار المزيد بخصوص هذه المسائل، لكن القارئ لن يعثر منها على شيء يُذكر في هذا الكتاب. وقد قمتُ بتنظيم عدد من المؤتمرات والندوات من أجل جمع الناس معاً بهدف تبادل الأفكار بخصوص هذه المواضيع - في تبليسي وفي بكين وأماكن أخرى - لكن الموضوع يظل تحدياً عظيماً لدعاة التحررية. وقد عرضتُ بالفعل بعض الأفكار في المقالين المعنونين "تحدياتالتحول إلى النظام الديمقراطي" و"دور المؤسسات والقانون في التنمية الاقتصادية" - وأعترف بأنها لا تفي بالغرض. إن أي شخص يمكنه تزويدنا بنماذج عامة عن التغيير المؤسسي نحو الحرية بحيث يمكنها إرشادنا إلى تطبيق التغير الاجتماعي، سيقدم خدمة عظيمة للجنس البشري ومن الممكن أن يحصل على جائزة نوبل لعمله هذا.

إن معالجتي لنظرية المنافع العامة، في المقال المعنون "البنية التحتية: عامة أم خاصة" وفي مقالات مختلفة حول الملكية الفكرية وهي غير مدرجة في هذا الكتاب هي أمور متصلة بهذه المواضيع. والافتراض القائل بأن قمع الدولة هو أمر "ضروري" من أجل إنتاج المنافع العامة ينقي النقاش من خلال استبعاد النظر في أشكال التعاون الطوعي التي تهدف إلى إنتاج المنافع الجماعية. وأنا مقتنع أن نظرية المنافع العامة هي أساس فهم ظهور الحرية، لأن الحرية هي أعظم المنافع العامة على الإطلاق، وهو الموضوع الذي بحثت فيه في المقال المعنون "أساطير النزعة الفردية"، الذي كُتِب كَرَدٍّ على الادعاء السخيف تماماً - والذي يدحض نفسه بنفسه - والقائل بأن دعاة الحرية الفردية "يعارضون فعليا مفهوم "القيم المشتركة" أو فكرة "المنفعة العامة".

إحداث التغيير

الموضوع الأخير الذي سأناقشه في هذا الكتاب هو أهمية القيام بدور فاعل، وأهمية تولي مسؤولية الحرية وعدم التراجع عن مواجهة التحديات. لعل التعامل المتبادل الذي حدث بيني وبين موري روثبارد

Rothbard وجماعتـه قبلسـنوات كثيـرة، والـذي دفعنـي إلـى فهـم أن هـدف الدور الفاعل لتعزيز التحررية ليس فقـط في أن يكـون المـرء "مـن أصحـاب الإصلاح الجذري"، وإنمـا فـي أن يكـون قـادرا علـى إحداث التغيير في سـبيل الحريـة، وسـيادة القـانون، وتحقيـق السـلام والتسـامح. ويعتقـد بعـض النـاس الـذينيعتبرون أنفسـهم مـن دعـاة التحرريـة أن أهـم شـيء هـو أن يكونـوا مـن أصحـاب الإصـلاح الجـذري، مهمـا كانـت التكـاليف، رغـم أن مـا يعتبرونـه "إصـلاح جـذري"، يعتبـره معظـم النـاس تغريـب متعمـد للحلفـاء المحتملين. إنـي أختـار رفـاقي مـن بيـن أنـاس راغبيـن فـي العمـل مـن أجـل تحقيق الحرية، حتى وإن انتهى بنا المطاف عند النقطـة نفسـها التي بـدأنا منهـا، ولا أختـارهم مــن بــين أنــاس يَقنعــون بمجــرد الــدخول فــي أحــلام وتمنيـات حـول الحريـة، أو الـذين يريـدون أن يظلـوا مثـل "السـمكة الكبيـرة" (فـي الواقـع هـم أقـرب إلـى كـونهم سـمكاً زاهـي اللـون، يكـون مكشـوفاً لأنظـار النـاس) فـي بـرك صـغيرة. ومـن جـانبي أفضـل أن أكـون سـمكة صغيرة في بحر عظيم من الحرية. وإن استطعت أن أخطـو خطـوة إيجابيـة واحـدة، ولـو صـغيرة، نحـو تحقيـق الحريـة فـإني أعتقـد أن تلـك الخطـوة تستحق جميع ما بذلته من مجهود.

يشـتمل هـذا الكتـاب علـى عـدد مـن المقـالات التي تبـين آرائي حـول أهميـة الانخراط النشطمن أجل تعزيز مسيرة الحرية، مثـل "جريمـة" التـدوين فـي مصر" و"كبرياء وتعصب موسكو". لكـن معظـم جهـودي فـي هـذا المضـمار لا تتضـح فـي المقـالات المكتوبـة، وإنمـا هـي تتجلـى فـي جهـودي لإحـداث التغييـر فـي سـبيل الحريـة. إن عملـي فـي السـنوات الماضـية - فـي الحركـة الطلابيـة النشـطة؛ ومـع حركـة مناهضـة التجنيـد الإجبـاري؛ ومـع الحمـلات السياسية المختلفة؛ وبصفتي ناشطاً في حقوق دافعي الضـرائب، وحريـة التجـارة، والحريـات المدنيـة ومـا إلـى ذلـك -قـد خلـف، بصـورة عامـة، "آثـاراً ورقية" أقل من الآثار التي تركتها كتاباتي ذات الطابع الأكاديمي، لكني أرجـو أن تكـون هـذه الجهـود قـد أنتجـت آثـاراً إيجابيـة، وسـنعرف ذلـك مـع مـرور الوقــت. إن عملــي الحــالي مــع مؤسســة أطلــس للأبحــاث الاقتصــادية ومبادرة أطلس العالمية لحرية التجـارة والسلام والازدهار، يهدف إلـى أن نقل أفكار وسياسات الحرية إلى كل ركن من أركان المعمورة، بهـدف ربـط الصـراعاتالقائمة مـن أجـل تحقيـق الحريـةمع جـذورهافي جميـع ثقافـات العـالم الكبـرى (وبعـض الثقافـات الأصـغر كـذلك)، ويجـب أن ننقـل هـذه

الأفكار بلغات متعددة؛ لن نشعر بأثر ذلك خلال بضع سنين القادمة، لكنها مهمة جديرة بأن يفني المرء عمره في سبيل تحقيقها.

أرجو أن تنتفع أيها القارئ العزيز من قراءة هذه المقالات، لأنني أعلم أنني انتفعت من كتابتها.

ألماتي، كازاخستان
15 فبراير 2009

الجزء الأول

النظرية

2.كيف نفهم الحرية على الوجه السليم ◆

في سعي الناس اليومي ونضالهم من أجل العيش، وفي الجهود القصوى المضنية التي يبذلها العاملون من أجل كسب روبل إضافي من خلال العمل في وظيفة إضافية، في معركة المزارع الجماعية من أجل الخبز والبطاطا اللذان يشكلان ثمرة جهدهم الوحيدة، كان بإمكان الشخص أن يتلمس شيئا أكبر من رغبة في العيش على نحو أفضل مما هو عليه، وأن يملأ بطون أولاده وأن يكسوهم. وفي الكفاح من أجل نيل الحق في صنع الأحذية، وحياكة الملابس، وفي النضال من أجل زراعة ما يرغب فيه المرء، تتجلىمظاهر السعي الطبيعي الذي لا يفنى نحو الحرية، والمتأصل في الطبيعة البشرية.
فاسيلي جروسمان، Forever Flowing

سيداتي سادتي
إنه لشرف لي أن يُطلَب مني القدوم أمام حشد متميز للتكلم في موضوع خطير تماماً من هذا القبيل. إن موضوع "كيف نفهم الحرية على الوجه السليم" هو بالتأكيد موضوع تزداد الحاجة إليه في الوقت الذي تُسلَب فيه حريتنا شيئاً فشيئاً من قبل أولئك الذين يعتقدون أن أي تهديدللأمن، بصرف النظر عن مدى ضآلته، يمكن أن يكون سبباً كافيا لتجاوز وتجاهل حرياتنا. هذا الموضوع جدير بالدراسة المتأنية والمنهجية - سواء كنا نواجه مقايضة بين الحرية والأمن، حيث يعني المزيد من أي منهما انتقاصاً من الآخر، أو أن يغلب على الإثنين بأن يعزز الواحد منهما الآخر. وكما أن لهذا الموضوع أهمية ملحة؛ فإنه كذلك مادة تصلح لمناسبة أخرى. ولكن لن أركز انتباهي اليوم على الفكرة التي تتساءل عما إذا كانت التهديدات الضئيلة التي يشكلها الإرهابيون تبرر الحد من حرياتنا، وإنما سأركز على الموضوع الأعمق، وهو الفهم السليم للحرية.
من المعروف أن الحرية من إحدى "المفاهيم التي تدور حولها الخلافات الأساسية" والتي أشغلت أصحاب النظريات السياسية إلى حد كبير Gallie) (1956. أو على حد تعبير رونالد دووركِنDworkinفي دراسته لمفهوم "الإنصاف"، نستطيع أن نميز بين مفهوم الحرية وبين "مفاهيم" محددة مختلفة عن الحرية (Dworkin 1972).

◆ تم تقديم هذه الورقة اجتماع التحررية الدولية الستين، في هامبورغ، ألمانيا، 17 نوفمبر 2007.

إن مفاهيم الحرية المتنازع عليها موجودة معنا منذ فجر الفلسفة في اليونان القديمة. في كتاب *الجمهورية*، يطلب أفلاطون من سقراط أن يسأل عن طابع الحرية في النظام الديمقراطي:

> "أليسوا إذا أحرارا منذ البداية؟ ثم أليست المدينة مليئة بالحرية وحرية التعبير؟ وأليس مرخصا للفرد أن يفعل ما يشاء؟"
>
> فأجاب: "هذا هو ما يقال بالتأكيد."
> "وكما هو واضح، بما أن هناك رخصة، فإن كل شخص مسموح له بأن ينظم حياته على النحو الذي يرضيه". (أفلاطون، كتاب *الجمهورية*، 235، 557 ب)

وبطبيعة الحال، فإن النتيجة الطبيعية لنظام من هذا القبيل هي حدوث سلسلة من الفظائع، لأنه حسب ما يرى سقراط:

> ثم قلت: "وتَحدُث أقصى درجات الحرية بالنسبة للآخرين، يا صديقي، في مدينة كهذه حين لا تقل حرية العبيد من الرجال والنساء الذين يباعون ويُشترون عن حرية أولئك الذين اشتروهم. وقد كدنا ننسى أن نذكر نطاق قانون المساواة والحرية في العلاقات بين النساء والرجال، وبين الرجال والنساء."
>
> فقال: "ألن نقول، كما فعل إسخيلوس، قل أي شيء يخطر على بالك؟". (أفلاطون 241، 563 ب - ج)

يقال إن الحرية التي من هذا القبيل لا تزيد على كونها تؤدي إلى أعظم قدر من العبودية. الحرية الحقيقية ليست مجرد أن "نقول فقط ما يخطر على بالنا". الحرية الحقيقة هي ألا يعوق المرء شيء في تحقيق مسعاه نحو الحقيقة والحصول على ما يريد. تحدث سقراط في الكتاب الثالث من *الجمهورية* عن أهمية الدور الذي يلعبه الحراس المتعلمون تعليما سليما، وهو أن "يتخلوا عن جميع الحرف الأخرى، وأن يكونوا تماماً حرفيين لحرية المدينة، وألّا يمارسوا أي أمر باستثناء ما يرعى هذه الحرية". (أفلاطون، 73 - 75، 395 ج). أن تكون حراً يعني أن تقف حيث توجد الحقيقة، وأن تكون محرراً يعني أن تكون محرراً من الأوهام والأفكار الفاسدة. الحرية الحقيقية هي حرية الإنسان في أن يفعل ما فيه الخير وليس فقط أن يفعل "كل ما يرغب فيه". المعرفة والحقيقة هما الحرية، وحيث أن الحقيقة هي المعرفة التي لا

بـد وأن تكـون قائمـة علـى الحقيقـة وحـدها، فـإن الأحـرار جميعـاً متفقـون. إن الاختلاف هو دليل على انعدام الحرية، كما كتب سقراط سبب رفضه للحرية الديمقراطية هو أن الناس في ظـل الحرية الديمقراطيـة "ينشـأ فيها جميـع أنواع البشر" (أفلاطون 235، 537 ج).

إن وجود العديد من "أنواع البشر" بحد ذاته يستبعد وجود نظاميُطلَق عليه اسـم "الدسـتور"، لأنـه لـيس نظامـاً واحـداً، وإنمـا "يشـتمل علـى جميـع أنـواع الأنظمة" (أفلاطون، 235، 537 د).

إن وجهــة النظــر الشــائعة تقــول إن الديمقراطيــة والحريــة ظهرتــا بــين المفكرين الإغريق. وأن نكـون أكثـر دقـة، هـو أن نعتقـد أن الحرية ظهـرت في أوقـات مختلفـة فـي بعـض المـدن الإغريقيـة، لكننـادرا مـا تلقـى رواجـا بـين مثقفــي هــذه المــدن، ولكــن، بالتأكيــد، لــيس بالنســبة لأفلاطــون، الــذي استبدلهابحرية يزعم بأنها أعلى مقاماً أو أقـرب إلى الحق والتي تتـألف مـن معرفـة الخيـر. لقـد لخصونسـتون كولمـان Coleman فكـرة أفلاطـون هـذه فقـال: "يمكـن تلخيص الحريـة الحقيقيـة لتصبح سـيادة المعرفـة" (كولمـان، 1960، ص. 42). قدم تشارلز تايلور Charles Taylor بيانا حديثا لهذه النظـرة، فقال بأن "إعلاء مقام" حرية الاختيـار يعني إعلاءها "بصفتها قـدرة إنسانية." وهذا يعني:

> أن نصبح كائنـات قـادرة علـى الاختيـار، وبـأن نرتقـي إلـى مسـتوى الــوعي الــذاتي والاســتقلال الــذاتي حيــث نســتطيع ممارســة الاختيار، وبأن لا نظل غارقين في وحلالمخاوف والبلادة والجهل والخرافات التي شرعتها التقاليد أو المجتمع أو القدر الذي يملي علينا أوامره بالتخلص مما نملكه.(تايلور، 1982 أ، 197).[1]

إن هـذا كلـه فـي الواقـع كـلام مـألوف. فلقـد نوقشـت هـذه الفكـرة بصـورة شـاملة وجيـدة للغايـة مـن قبـل إشـعيا بـرلين Isaiah Berlin فـي مقالـه المشـهور "مفهومـان للحريـة". أشـار بـرلين إلـى أن مفهـوم أفلاطـون عـن الحرية، والذي افترض فيه إزالة الأعباء عـن النفس "الحقيقية" أو "الصادقة" أو "الأرفـع"، أدى إلـى العبوديـة بمعناهـا الحقيقـي. كـل مـا فعلـه الحكـام هـو إعلان أن كـل مـن يـرفض الالتـزام بتوجيهـاتهم، إنمـا هـم فـي الحقيقـة يرمـون إلى ما يقاومونه بوعي في حالـة الجهـل التي يمـرون بهـا، لأنـه يوجـد بـداخلهم كيان غـامض -سـواء كـان إرادة عقلانيـة كامنـة أو غـرض حقيقـي، وبـالرغم مـن

[1] "لا بد أن أكون ممارساً للفهم الذاتي من أجل أن أكون حراً بصورة حقيقية وتامة." (تايلور، 1982b، 229).

أنهم ينكرون هذا الكيان بمشاعرهم وأقوالهموأفعالهم إلا أنه هو ذاتهم "الحقيقية"، حيث لا تعرف الذات الجسدية إلا القليل إن لم تكن تعرف شيئا على الإطلاق. وهذه الذات الداخلية هي الذات التي تستحق أن تؤخذ رغباتها بعين الاعتبار. حين أحمل هذه النظرة، أكون في وضع يجعلني أتجاهل الرغبات الفعلية للناس أو المجتمعات، ويجعلني أتنمر على الآخرين وأضطهدهم وأعذبهم باسم ذاتهم "الحقيقية" ونيابة عنها، وبصرف النظر عما يمكن أن يكون الهدف الحقيقي للإنسان (السعادة أو أداء الواجب أو المجتمع العادل أو تحقيق الذات)

> فلا بد أن يكون هذا الهدف متسقا مع حرية الفرد الحقيقية. (برلين،2002، 180).

الحرية قديماً وحديثاً، الجماعية والفردية

إن الحرية التي يشيد بذكرها أفلاطون تكون في الغالب، كما يلاحظ برلين كذلك، متحدة مع مفهوم حامل الحرية الذي يكون جماعياً. بمعنى أن الحرية الحقيقية هي حرية النفس الجماعية. وهذه نظرة تعاود الظهور باستمرار بين المفكرين الغربيين. فعلى سبيل المثال، قال الفيلسوف مايكل ساندِل Michael Sandel، الأستاذ في جامعة هارفارد، أن الفردانية التحررية الكلاسيكية تخفق في التعامل بطريقة مناسبة مع مشكلة الهوية الذاتية، لأنه، كما يقول، "كي نكون قادرين على تقديم تعبير أكثر استفاضة،يجب أن لا نكون خاضعين لملكية غير مثقلة بالديون تماما، ويجب أن لا نتشكل بصورة فردية وأن لا نعطي الأولوية لغاياتنا، وإنما يجب أن نكون رعايا تتألف جزئياً من طموحات وارتباطات رئيسية، وأن نكون دائماً منفتحين للنمو والتحول في ضوء عوامل الفهم الذاتي التي تتم مراجعتها. وبقدر ما لدينا من التفاهمات التأسيسية الذاتية فإننا نستوعب موضوع أوسع من الفرد نفسه، سواء كانت أسرة أو قبيلة أو مدينة أو أمة أو شعب، حيث يتم تعريف المجتمع على أساس تأسيسي".[2] (ساندِل، 1982، 172).

2 إن الانتقال من حالات الفهم المشترك إلى دستور من "ذات أرحب" ليس له ما يبرره. كما يلاحظ جون هالدينHaldane، "حتى لو قبلنا بذلك فلن ينتج عنه أن أطراف هذه العلاقة هم أي شيء عدا كونهم أشخاصاً بعينهم. وحين نفترض غير ذلك فإن هذا يعنى أننا نستنتج، (من خلال قياس فاسد)، أن الاعتبارات المعرفية تدخل في تكوين وبنية الجسم المعروف." وإن كون الأفراد يشتركون في مفاهيم العدالة والتعاطف وفهم الذات لا يتضمن أن حدود هؤلاء الأفراد تذوب في حساء هائل من حالات الفهم المشتركة، لأنه، كما يشير هالدين، "لا يمكن المشاركة في السمات إلا إذا كانت تربط حامليها بأمور هي في أساسها مختلفة عددياً" (هالدين 1985، 195). وهذا جدال قديم، ويمكن تعقب خطوطه العامة بوضوح في الجدل بين "الرشديين اللاتين"، وخصوصاً سيجر البرابانتيSiger of Brabant، وبين توما الأكويني، حول ما إذا كان يوجد "روح عاقلة" لجميع بني البشر. جادل الرشديون بأنه حتى يعلم شخصان الشيء نفسه فلا بد أن يكون لديهما المثال نفسه مطبوعاً من قبل العقل الفاعل في العقل المادي (أو الممكن) نفسه؛ وحتى نعلم المثال نفسه، لا بد لهما أن يشتركا في العقل المادي نفسه؛ وكما ذكرت بعض المصادر، كان البعض من القرن الثالث عشر يعتقدون

كذلك يقال لنا أن الانخراط في عملية اتخاذ القرارات هي نوع رفيع من أنواع الحرية، لأننا في هذه الحالة لا نقول "فقط ما يخطر على بالنا"، كما في عبارة أفلاطون الرافضة للفكرة، وإنما نكون فعلاً في حالة "التشاور وإعمال الفكر":

> هذه القضايا، التي لا يمكن تقريرها بكفاءة وفعالية إلا من قبل المجتمع ككل، والتي ترسم في الغالب حدود وإطار حياتنا، يمكن بالتأكيد مناقشتها بحرية من قبل أناس غير مسؤولين أخلاقياً كلما كانت لديهم رخصة للقيام بذلك. لكن لا يمكن التشاور بشأنها وإعمال الفكر في هذه المواضيع بحق إلا من الناحية السياسية. والمجتمع الذي تكون فيه هذه المداولات والمشاورات عامة وتُشرِك الجميع فيها، سيحقق حرية غير متاحة في أي مكان آخر في العالم أو على أي شكل آخر.[3] (تايلور، 1982a، 203).

أشار بنجامين كونستانت Constant إلى الحرية الجماعية تلك على أنها "حرية قديمة" وقارن بينها وبين "الحرية الحديثة".[4] وقال كونستانت بأن الخلط بين النوعين هو على الأقل أحد الأسباب الرئيسية وراء تهافت وتداعي الثورة الفرنسية إلى حفلة ماجنة من القتل والأهوال. ويرى أن الحرية القديمة كانت غير متوافقة مع الظروف الحديثة، وأنها اقتضت إجراءات فظيعة في سعيها لتحقيقها. كانت الحرية القديمة استجابة

أن هذه الفكرة لها مضامين جذرية بالنسبة للمسؤوليات الأخلاقية للفرد. فإذا كان بيتر من الناجين، فلا بد أن أكون أنا من الناجين كذلك، على اعتبار أننا نشترك في الروح العاقلة نفسها، وبالتالي فإني حر في الدخول في أية ذنوب وآثام أرغب فيها، لأني أعلم أني سأكون من الناجين رغم ذلك. ورد توما الأكويني بأن الجنس العقلي المطبوع ليس من الناحية الحرفية هو عينه مثال الشيء بعد ارتقائه إلى مستوى أعلى من القدرة العقلية، وإنما هو ذلك الأمر الذي من خلاله نعلم الشيء. (انظر سيجر البرابانتي وتوما الأكويني).

3 يُعَرِّف كوينتِنسكِنرSkinner "نظرية رومانية جديدة للدول الحرة"، وهي نظرية يقدمها كبديل عن التحررية، حيثانها' على حد تعبيره،"ستُحرَم الدولة أو الأمة من حريتها إذا كانت فقط خاضعة (أو كانت أفعالها تتحدد من قبل) إرادة أي شخص غير كامل من ممثلي الأمة كوحدة سياسية منظمة" (سكِنر 1998، 49). هذه القسمة الثانية التي يؤكد سكِنر وجودها بين "النزعة التحررية" و"الأيديولوجية الجمهورية" تستنكر التقليد الذي لا يستهان به والمعروف باسم "الجمهورية التحررية". وفي النقاش الوارد في الصفحة 84 يتجاهل العنصر الوارد عن الحرية في الفهم التقليدي لدى لوك وآخرين غيره، باعتبارها "حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته، ضمن نطاق القوانين التي سُنَّت من أجله، وتدبيرها كما شاء، بحيث لا يمتثل لإرادة أي إنسان متجبر، بل لإرادته هو وحسب." (جون لوك، المقالة الثانية في الحكم المدني، الفصل السادس، الفقرة رقم 57).

4 خلص فوستِل دي كولانجسde Coulanges، إلى أن "الأقدمون لم يعرفوا. . . الحرية في الحياة الخاصة، ولا الحرية في التعليم، ولا الحرية الدينية. لم تكن لشخص الإنسان قيمة تُذكَر ضد السلطة المقدسة وشبه الإلهية التي كانت تُدعى البلد أو الدولة" (فوستِل دي كولانجس 1956، 222). وليس هذا فحسب، بل "إنهم لم يكونوا يؤمنون أن من الممكن أن يكون هناك وجود لأي حق ضد المدينة وآلهتها" (فوستِل دي كولانجس 1956، 223).

لخطر الحرب الماثل دائماً بين الكيانات السياسية القديمة. وفي العادة كانت خسارة الحرب في العالم القديم تعني التصفية التامة للسكان أو استعبادهم؛ وإذا كان الانتظام في الرأي والفعل الذي يميز الحرية القديمة هو الثمن الذي يجب دفعه في سبيل تَجَنُّب الوقوع في الهزيمة والاستعباد، فسيمكننا بالتأكيدمن فهم عوامل الجاذبية فيها. لكن الخلط بين الحرية الجماعية وبين الحرية التي يتسم بها العالم الحديث أدى إلى ولادة كارثة.

إن الحرية الحديثة هي نتاج لمجموعة مميزة من العلاقات السياسية الذي ظهرت في أوروبا والتي كانت مختلفة تماماً عن الكيانات السياسية في العالم القديم. فالتجارة، وليس الحرب، هي التي حددت شخصية العصر الحديث، لكن لغة العلوم السياسية لم تعكس هذا الفرق. والواقع أن معظم الجدالات الساخنة في النظرية السياسية قبل بضع مئات من السنين يمكن اقتفاء أثرها إلى تطبيق مفاهيم ومصطلحات العلوم السياسية القديمة - على النحو الذي استخرجه المفكرون الغربيون من نصوص أفلاطون وأرسطو -على مؤسسات وممارسات تختلف اختلافاً تاماً في نوعها وسماتها المميزة عن المؤسسات التي كانت معروفة خلال زمن أفلاطون وأرسطو. إن طبيعة العلاقة بين الأشخاص في العالم الحديث هي طبيعة تعاقدية بالدرجة الأولى، تقوم على اتفاقيات وتعهدات ووعود (مثل الكونفدراليات) من مختلف الأنواع، وبالتالي فإنها طوعية.[5]
وفي التاريخ الأوروبي الحديث نجد أن مصدر نشوء الحرية الحديثة هو الكميونات [أصغر وحدة إدارية]. هذه الكميونات لم تكن مجرد عقود اجتماعية افتراضية بين كائنات عاقلة بصورة خالصة -أي ذوات عليا، إن صح التعبير- وإنما اتفاقيات تجريبية متينة وقوية. وقد تحدث هارولد بيرمان Berman عن هذه العملية في بلدة إنجليزية اسمها إبسويتش Ipswich كما جاءت في سجل الوقائع والأنساب في إبسويتش:

> في يوم الخميس الموافق للتاسع والعشرين من يونيو من عام 1200 اجتمع أهل البلدة كافة في ساحة كنيسة سانت ماري عند البرج. وشرع الناس، بصوت واحد، في انتخاب مأمورين اثنين، اللذان أقسما اليمين لرعاية منصب القاضي والمسؤول الأول عن الكنيسة، وأربعة من المحققين الذين اقسموا على تولي

5 "الفكرة القائلة بأن أي دستور سياسي أو مجتمع منظم مشروع لا بد أن ينشأ من خلال فعل القبول كانت بطبيعة الحال من الأفكار المدرسية الشائعة والمعروفة لدى الجميع، وهي فكرة كان يؤكدها دائماً أتباع وليم الأوكامي بصورة لا تقل عما كان يفعل أتباع توما الأكويني" (سكِنر 1978، 163).

> الادعـاءات الصـادرة عـن الملـك والتعامـل مـع المسـائل الأخـرى المــؤثرة علــى الملــك فــي الــبلاد، "وأن يــتأكدوا مــن أنــالوكيلين المـذكورين يعـاملان الفقيـر والغنـي بصـورة عادلـة وقانونيـة".... وفي يـوم الأحـد الموافـق للثـاني مـن يوليو...مدَّ كافـة رجـال البلـدة أيـديهم نحـو الكتـاب (أي الإنجيـل) وأقسـموا بصـوت واحـد، فـي إجــلال وهيبــة، علــى تقــديم الطاعــة والمســاعدة، بأجســادهم وأفعـالهم، إلـى الـوكيلين ومسـؤولي السـجلات، وكـل واحـد مـن مـواطني البلـدة، فـي المحافظـة علـى المنطقـة، وعلـى ميثاقهـا الجديـد، وحرياتهـا وعاداتهـا، فـي جميـع الأمـاكن، وضـد جميـع الأشخاص، باستثناء سلطة التاج الملكي، "بحسب قدرتهم، طالما أنهم سيقومون بعملهم على النحو المتفق عليه بالعدل والعقلانية" (بيرمان، 1983، 383 – 384).

إن الحرية التي وصفت الطابع القانوني والسياسي في المجتمـع الغربي لـم تظهـر نتيجـة لإحيـاء نصـوص الأقـدمين، وإنمـا مـن خبـرة الحريـة المدنيـة فـي كميونات أوروبا، حيث كـان علـى الأوروبيين تصنيف وفـرز الترتيبـات القانونيـة والسياسـية مـن جديـد. حينئـذ كانـت مـدن أوروبـا جـزراً مـن الإنتـاج والتبـادل المــنظم بحريــة، والمحميــة بأســوار أنشــئت مــن أجــل اســتبعاد ممارســي العنــف والســرقة. ولقــدكانت مــدن أوروبــا الجديــدة بصــورة عامــة أمــاكن للمبـادلات والتجـارة، ولـم تكـن مراكـز إداريـة لإمبراطوريـات هائلـة متراميـة الأطـراف، أو مراكـز للطوائـف والفـرق الدينيـة، أو مراكـز للحكـم الاسـتغلالي علـى رقـاب السـكان الفلاحـين التـابعين لهـا. كانـت الكميونـات تشـكل شـيئاً جديداً؛ تـم تأسيسـها فـي الغالـب علـى أيـدي أنـاس لا مكـان لهـم فـي النظـام الإقطـاعي السـائد فـي الريـف، حيـث أنهـا كانـت منقسـمة بـين مـن يقـاتلون، ومن يتعبدون، ومن يعملون. كان يتم تأسيس المـدن وسكناها في العـادة علــى أيــدي الباعــة المتجــولين، و التــابعين الإقطــاعيين الهــاربين، وأهــل الصناعات وأهـل الحـرف وغيـرهم ممـن لا مكانـة لهـم فـي النظـام الإقطـاعي للإقطــاع. وكانــت المــدن هــي المكــان الــذي وجــدوا فيــه الحريــة. وكانــت الكميونـات الموجـودة فـي البلـدان المنخفضـة، خصوصـا تلـك الموجـودة فـي شـمال إيطاليـا، وفـي رينلانـد، وفـي ألمانيـا شـرق الألـب، تحكـم علـى أسـاس ميثـاق مكتـوب - أو دسـتور يضـمن حريـات سـاكني هـذه المـدن. علـى سـبيل المثـال كان الشعـار الألمـاني القديـم حـول هـواء المدينـة والحريـة مسـألة تعـود للقـانون، المعتـرف بـه كامتيـاز لمدينـة لوبِـك، والـذي تـم الإقـرار بـه تمامـاً مـن قبــل الإمبراطــور فريــدريك الأول فــي عــام 1188. فالشــعار القائــل "هــواء المدينـة يكـون حـراً فـي نهايـة اليـوم الأول بعـد السـنة" كـان منـذ القـرن الثـاني

عشـر مبـدءاً قانونيـاً لغالبيـة المـواطنين، وهـو السـمة المميـزة لحـريتهم المدنيـــة (بلانيتـــز Planitz 1954، 117 - 118). وكـــان العبيـــد أو التـــابعون الإقطـاعيون الـذين يسـتطيعون الوصـول إلـى المدينـة ويعيشـون هنـاك لسنة ويوميُحرَّرون من التزامـاتهم الإقطاعيـة وتقبـل المدينـة الـدفاع عـنهم. كانـت الحريـة تحـت سـيادة القـانون هـي مـا يجتـذب النـاس إلـى المـدن، التـي كانت تحاط بأسوار متينة استطاعت من الناحية العملية أن تحمي المجتمـع المـدني مـن البرابـرة، والنـبلاء والفرسـان الجشـعين، وأفـراد العصـابات، وجيـوش السـلب والنهـب فـي الخـارج. كانـت هـذه الكميونـات هـي مهـد وانطـلاق المجتمـع المـدني الحـديث -رأسـمالية السـوق، وأمـن الشـخص وممتلكاته.

كتب هنري بيرين Pirenne في دراسـته التي أصبحت مـن الدراسات المهمـة والأساسـية بعنـوان: *المـدن فـي العصـور الوسـطى: أصـولها وانتعـاش التجارة* أنـه "مثلمـا جعلـت الحضـارةُ الزراعيـة الفلاحَ رجلاً بحيث تكـون حالتـه الطبيعيـة هـي العبوديـة، كـذلك جعلـت التجـارةُ التـاجرَ بحيـث تكـون حالتـه الطبيعية هي الحرية" (بيرين 1937، 50). الحرية المدنية في المجتمع الحـديث هـي نتـاج المجتمـع المـدني، أي المجتمـع الـذي نمـا فـي مـدن أوروبـا. وكانـت حريـة الشـخص حينئـذ هـي حريـة شخصـية، ولكـن لا يحـدث هـذا إلا مـن خـلال كون الشخص عضواً في مجتمع مدني، أو مـن خلال التمتع بنـوع معـين مـن العلاقـة القانونيـة مـع الآخـرين، أو مـن خـلال عضـوية الشـخص فـي رابطـة مهنيـة أو شـركة أو جمعيـة. كتبـأنتوني بـلاك Antony Black أن "النقطـة الحاســمة حــول الــروابط المهنيــة والكميونــات تكمــن فــي أن طــابع الفرديةوالاشـتراك فـي الجمعيـات فـي هـذا المقـام يسـيران جنبـاً إلـى جنـب؛ فيحقـق الشـخص حريتـه مـن خـلال الانتمـاء إلـى هـذا النـوع مـن الجماعـات. وكان المواطنون والتجار والحرفيين يسعون لتحقيـق أهدافهم الفرديـة مـن خلال الترابط معاً تحت القَسَم" (بلاك 1984، 65).[6]

إن الحرية من ذلك النوع لا يمكن أن تكون حرية إلا في ظـل سيادة القـانون. فـالمجتمع المـدني لا يعنـي "التحـرر" مـن جميـع أنـواع القيـود، وإنمـا التمتـع المشـترك بالحريـة المتسـاوية. وكمـا جـاء فـي الانتقـاد الشـهير الـذي وجهـه جون لوك إلى النظرية التي ترى "الحرية" انعدام القانون، والتي رسمها داعية

6 كتببلاك أيضا "من الجدير بالذكر أن فكرة العقد، التي تم إدماجها في فترة لاحقة ضمن نظرية سياسية مناسبة بصورة خاصة لقيم المجتمع المدني، كانت في الأصل تكتسب مكانة خاصة في العصور الوسطى. وكانت العلاقات التعاقدية أمراً مشتركاً بين العالم الإقطاعي وعالم التجارة. وكانت الثقة المشتركة القائمة على أنه يجب الوفاء بالعقود وأن تُدفع الفواتير وأن تُسلَّم البضائع شرطاً مسبقاً لتطور التجارة. وكان فقهاء القانون الروماني أول من أدخل فكرة العقود في النظرية السياسية". (بلاك 1984، 37).

الحكم الملكي المطلق السير روبرت فيلمر، إن الغرض من القانون . . . ليس إبطال الحرية أو تقييدها، بل الإبقاء عليها وبسطها. ففي جميع أطوار المخلوقات القادرة على الأخذ بالقوانين تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين: لأن الحرية هي التحرر من عسف الآخرين وعدوانهم: فلا حرية مع انعدام القانون - إذن هي ليست إذا كما يزعم البعض:

> "حرية الفرد في أن يفعل ما يشاء". فمن أين لأي امرئ أن يكون حراً إذا كان بوسع كل فرد أن يتسلط عليه متى طاب له؟ لكن الحرية تعني حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته، ضمن نطاق القوانين التي سُنَّت من أجله؛ بحيث لا يمتثل لإرادة أي إنسان متجبر، بل لإرادته هو وحسب." (جون لوك، *المقالة الثانية في الحكم المدني*، الفصل السادس، الفقرة رقم 57) [من الترجمة العربية التي قام بها ماجد فخري. انظر جون لوك في*الحكم المدني*. اللجنة الدولية لترجمة الروائع. بيروت (1959)، ص. 169 - 170)].

وعلى حد تعبير بلاك، فإن الحرية في المجتمع المدني الحديث هي

> الحق في الخضوع للقوانين فقط، وألا يُعتقَل الشخص أو يُحتجَز أو تساء معاملته على أي نحو كان من قبل الإرادة العشوائيةلفرد أو أكثر. إنها حق كل شخص في التعبير عن رأيه، واختيار مهنته وممارستها، والتصرف في ممتلكاته؛ حتى وإن أساء استخدامها؛ والتنقل دون إذن، ودون أن يتعين عليه تبرير دوافعه أو ما يقوم به من أمور. إنها حق كل شخص في الارتباط بأفراد آخرين، إما لمناقشة مصالحهم، أو أن يعتنق ويمارس الديانة التي يفضلها، أو حتى مجرد قضاء أيامه أو ساعاته على نحو ينسجم أكثر ما يمكن مع ميوله ونزواته. وأخيراً، هي حق كل فرد في ممارسة التأثير على إدارة الحكومة، إما عن طريق انتخاب جميع المسؤولين أو انتخاب مسؤولين بعينهم، أو من خلال اختيار الممثلين، أو العرائض والالتماسات، أو الطلبات التي يجب على السلطات بصورة أو بأخرى أن تنصت لها. (كونستانت 1988، 311).

إن مفهوم الحرية الجديد ينسجم مع تعدد الديانات، وتعدد أساليب وطرق الحياة، وتعدد الآراء. وفي ظل الحرية الحديثة "يتحقق وجود جميع أنواع

البشـر". ولا يمكـن التنبـؤ بالحرية،فقواعـدها معروفـة؛ لكـن النتـائج ليسـت معروفة. فضلاً عن ذلك فإن تفاعل عدد كبير للغاية من الأشخاص الأحرار ليس ناتجاً يتم اختياره عن وعي. الحرية الحديثة والتوجيه الذاتي هي أمر فردي وليس جماعياً.

إلى أين يؤدي بنا هذا؟ أليست الحرية الحديثة منتصرة؟ ألم نشهد تراجع جميع دعاة المفاهيم الجماعية للحرية، وانهيار المشاريع الشمولية التي تنادي بتحرير الإنسان من خلال الوعي الزائف، والانتصار العالمي للتحررية، وحتى نهاية التاريخ؟ بالكاد. ولن أتطرق إلى معالجة مزيج الرعب المختلط لما قبل الحداثة أو ما بعدها الذي يتمثل في التطرف الإسلامي المتداخل معالفاشية الأوربية للقرن العشرين ومع تفشي التقاليد الأسطورية لوجود عصر ذهبي إسلامي.[7] فهذا أيضا أحد المواضيع التي يمكن التطرق لها في مناسبة مختلفة. لكني سأتناول هنا عودة ظهور نظريات الحريةالتي تَعِد بالحرية "الحقيقية" أو "الصحيحة" أو "الأرفع" أو "الفعالة" أو "الجوهرية" من خلال التقنيات ذات الطابع الرقيق إلى حد ما، وهو دولة الرعاية الاجتماعية الحديثة.

الحرية "الحقيقية" و"الجوهرية" وافتراضات السلطة

يطلق خصوم الحرية على ما جاؤوا به كبديل لها اسم "الحرية الحقيقية" أو "الحرية الأسمى" أو "الحرية الجوهرية". ويقولون لنا إن ممارسة خيار معين لا يكون حراً إلا إذا كان هناك ما يبرره، أو أن يكون جزءاً من إنجاز وتحقيق حياة يكون "لدينا سبب لنعتبرها ثمينة وقيمة". ويفترض أولئك المفكرون افتراضا مسبقا مفاده أنه لا بد لنا من تبرير أنفسنا أمام البقية منا. ويقترحون تحولاً أساسياً في الشروط المتعلقة بادعاءات التحررية. فبدلاً من القول التحرري المأثورالذي ينص على أن "كل ما ليس بممنوع صراحة فهو مباح"، نجدهم يقولون بأن الحرية الحقيقية هي اتباع القول القائل بأن "كل ما ليس مبررا صراحة يمكن أن يكون ممنوعاً". الحريات المبررة هي التي يمكن إحصاؤها فقط، وهي فقط الحريات التي تتمتع بالحماية.

عُرِضت هذه الفكرة بمنتهى الوضوح من قبل أحد المسؤولين عن انهيار التحررية في أواخر القرن التاسع عشر، وهو توماس هيل غرين Green، الفيلسوف الإنجليزي وأحد أتباع الفيلسوف الألماني ج. ف. ف. هيغل Hegel. ففي محاضرته الشهيرة لعام 1881 ضد حرية العقود، قال غرين:

---

7 لمعرفة المزيد حول هذا الموضوع، يمكنك الاطلاع على بيرمان 2003.

> لعلنا سنتفق جميعاً على أن الحرية، عند فهمها على الشكل الصحيح، هي أعظم النعم؛ وأن الحصول عليها هي الغاية الحقيقية لجميع جهودنا كمواطنين. لكن حين نتكلم عن الحرية على هذا النحو، ينبغي أن ننظر بعناية فيما نعنيه بها. لا نعني بها فقط الحرية من قيود الإكراه. ولا نعني بها فقط الحرية في أن نفعل ما نشاء بصرف النظر عن الأمور التي نحبها ونريدها. إننا لا نعني حريةيمكن أن يتمتع بها شخص واحد أو مجموعة من الناس على حساب حريات الآخرين. نحن نتحدث عن الحرية باعتبارها أمراً له قيمة عالية إلى حد كبير، إننا نعني قوة أو قدرة إيجابية على فعل أمر جدير بأن يُفعل، والتمتع بأمر جدير بأن نتمتع به، وكذلك نعني بها أمراً نفعله ونتمتع به بالاشتراك مع الآخرين. إننا نعني بها سلطة يستطيع كل إنسان ممارستها من خلال المساعدة أو الأمن الذي يتلقاه من إخوته بني البشر، والذي بدوره يساعد في تأمينها بالنسبة إليهم. (جرين 1906، 370 - 371).

إن فهم الحرية على الوجه الصحيح (أو المناسب) يعني أن نفهم أنه "بمجرد القضاء علىالإكراه"، وبمجرد قدرة المرء على فعل ما يريد، هو ليس بحد ذاته مساهمة نحو الحرية الحقيقية" (غرين 1906، 371). وفي الواقع، نحن نصبح أحراراً بالضبط حين نخضع للإكراه باسم إرغامنا على فعل ما ينبغي علينا فعله، والذي هو بطبيعة الحال ما نرغب فيه "في حقيقة الأمر". وفي حجته الداعية إلى حظر الخمور (وهي من القضايا المحببة لدى غرين)، خلُص غرين إلى أن:

> مواطني إنجلترا يضعون الآن قانونها. ونحن نطلب منهم باسم القانون أن يضعوا قيداً على أنفسهم في مسألة المشروبات الكحولية المُسكرة. ونحن نطلب منهم فوق ذلك أن يضعوا قيداً، أو حتى أن يتخلوا تماماً، عن الحرية التي ليست بذات قيمة كبيرة وهي شراء وبيع الخمور، وذلك من أجل أن يصبحوا أكثر حرية في ممارسة ملكاتهم وتحسين المواهب التي منحهم الله إياها. (غرين 1906، 386)

إن الحجج التي تدافع عن بعض السياسات التي ثَبَتَ فشلها بوضوح، مثل حظر الخمور، ربما تبدو وكأنها مجرد طرفة تاريخية، لولا حقيقة أن مفهوم غرين عن الحرية أصبح مهيمناً في أوساط معظم المثقفين. وبدلاً من

"التحرر من قيود الإكراه" فإن هؤلاء المثقفون يعرضون علينا حياة تقوم على أساس تبرير سلوكنا أمامهم. وحين ندرك في النهاية رغباتنا الحقيقية ونُخضِع أنفسنا لحكم المثقفين، فإننا سنتمتع ليس فقط بمجرد الحرية، أو مجرد الحرية التجريبية، وإنما بالحرية "الحقيقية" أو "الجوهرية".

ويكرر أمارتيا صن Amartya Sen، الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد في كتابه الذي يتناول مواضيع كثيرة بعنوان "*التنمية حرية*" [ترجم هذا الكتاب إلى العربية: *التنمية حرية*، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة شوقي جلال، العدد رقم 303، مايو 2003.] الكويت، لغة جرين عندما بين لنا أنه حين نعامل "حريات الأفراد باعتبارها المكونات البنائية الأساسية"، فإنه لابد لنا أن نركز على"توسيع 'قدرات' الأشخاص من أجل أن يعيشوا *حياتهم على النحو الذي يرتضونه ويقدرونه حق التقدير - وتكون لديهم الأسباب لتقديرها حق التقدير*" (صن 1999، 18). فالأمر إذن لا يقتصر على حياةيرتضونها ويقدرونها حق التقدير، وإنما يجب أن تكون حياة من النوع الذي تتوفر فيها أسباب التقدير حق التقدير. إن وجود سبب يدعوك لتقدير أمر حق قدره يعني أنه بمقدورك إعطاء أسباب تدعو إلى أن يُسمَح لك بأن تحيا على ذلك النحو. وضع جرين المبدأ نفسه ليكون "قوة أو قدرة إيجابية على فعل أمر جدير بأن يُفعل والتمتع بأمر جدير بأن نتمتع به". التركيز هنا هو على إعطاء الأسباب: فهي أمر "جدير بأن نفعله" أو أمر "لدينا أسباب لكي نقدره حق قدره." أما الحقيقة التي تقول إنهم يقدرون الحياة حق قدرها فهي حقيقة لا قيمة لها بحد ذاتها. إن الحصول على قيمة يكمن في ممارسة الحرية في حالة واحدة فقط ولا غير، وهي أن تكون القيمة مبررة. وفيما عدا ذلك لا يمكن الحصول على القيمة.

بالتالي، لا بد أن يتم سرد الحريات وحصرها لأنها تتطلب التبرير. إن ما يتمم تعداد الحريات مع ما يبررها هو وجود خلفية من سلطات لا تعداد لها بيد الدولة من أجل الإكراه أو الحظر أو التحريم أو القسر. حين يحل افتراض القوة أو السلطة محل افتراض الحرية، تنقلب التحرريةرأساً على عقب.

إن قانون الحقوق [الفردية] الأمريكي، الذي كُتِب حين كانت الليبرالية في سبيلها إلى أن تصبح فلسفة ناجحة وناضجة، أضاف إلى سرد الحريات شرطاً في غاية الأهمية، وهو التعديل التاسع للدستور، الذي ينص على أن "سرد حقوق معينة في الدستور لن يُفهم منه أنه يعني إنكار الحقوق الأخرى الموجودة لدى الناس أو الانتقاص من قدرها". وباستثناء الحقوق القانونية الإجرائية (من قبيل قواعد الإجراءات القانونيةوأصول المحاكمات، والحق في محاكمة سريعة على الملأ، والمحاكمة من قبل هيئة محلفين)، فإن

جميع الحقوق التي تم سردها وتعدادها هي حقوق نحو الحرية من سلطة الدولة. ويشير التعديل التاسع على الدستور الأمريكي إلىأن قائمة الحقوق لا تعني ضمناً أنه إذا لم يكن أحد الحقوق مدرجاً في القائمة فإنه ليس بحق.[8] كما يشيرالتعديل العاشر ("السلطات التي لا يمنحها الدستور إلى الولايات المتحدة، ولا يحظرها على الولايات، تبقى مخصصة للولايات على الترتيب، أو مخصصة للناس.") أن سرد السلطات يعني أنه إذا لم يكن هناك ذكر لسلطة معينة، فإن الجهات الرسمية في الدولة لا تتمتع بتلك السلطة.
كما يشيرالتعديل العاشر ("السلطات التي لا يمنحها الدستور إلى الولايات المتحدة، ولا يحظرها على الولايات، تبقى مخصصة للولايات على الترتيب، أو مخصصة للناس.") أن سرد السلطات يعني أنه إذا لم يكن هناك ذكر لسلطة معينة فإن الجهات الرسمية في الدولة لا تتمتع بتلك السلطة.
قارن هذا النهج بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي يحتوي على 21 مادة متوافقة مع المفاهيم الحديثة للحرية، ثم قارنه بعد ذلك بالمادة رقم 22، التي تأخذ بتعداد قائمة من المستحقات بخصوص الأمن والصحة والإسكان والعطلات الدورية مع الأجر، وما إلى ذلك. ونستشف من القائمة النهائية أننا تركنا وراءنا افتراض الحرية ودخلنا إلى عالم من الافتراضات السلطوية:

المادة 29

(1) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي تنمو فيه شخصيته نمواً حراً كاملاً.

(2) يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير واحترام حرياتهم ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(3) لا يصح بأي حال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة 30

ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

---

8 بالنسبة للحق في السفر، انظر قضية كِنت ضد دالاس، Kent v. Dulles, 357 U.S. 116 (1958).

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يختتم بأن هناك "حق" يتمثل في أن يكون للإنسان واجبات "نحو المجتمع"؛ أي واجبات في إطاعة الدولة، يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي يختتم بعبارة صريحة بالحقوق التي لم يتم تعدادها ("إن تعداد الحقوق المعينة في الدستور يجب أن لا تفسر لإنكار أو للانتقاص من قدر حقوق الآخرين التي يحتفظون بها")، والسلطات التي تم إحصاؤها ("السلطات التي لا يمنحها الدستور إلى الولايات المتحدة، ولا يحظرها على الولايات، تبقى مخصصة للولايات على الترتيب، أو مخصصة للناس."). فضلاً عن ذلك، يصر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه ليس في ذلك الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول "أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل" يمكن أن "يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه"، وهو ما يعني ليس فقط مجرد أنه لا توجد حقوق توحي بأنه ليس هناك حقوق، وإنما (وهذا أمر أكثر أهمية بكثير) أنه لا يوجد حق في تحدي الافتراض الذي يرى أن تتمتع الدولة بطاعة رعاياها.

فضلاً عن ذلك، حين نُدرِج في إعلان من هذا القبيل أن للإنسان حقوقاً في " التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة"، إلى جانب الحق في "حرية التفكير والضمير والدين"، فإن الفرق بين "المستحقات الإيجابية" من هذا القبيل وبين الحقوق بعدم التدخل يكون قد أُسقِط. في هذه الحالة تكون جميع الحقوق هي منح من الدولة. والواقع أن هذه مناسبة أخرى في مفهوم الحرية، ليس باعتبارها "مجرد" حرية، وإنما باعتبارها حرية "جوهرية"، أي الحرية في أن تفعل ما يُطلَب منك أن تفعله من قبل الدولة. وعلى حد تعبير ستيفن هولمز Holmes وكاس سَنستاين Sunstein، وهما أستاذان لمادة القانون، في كتابهما المثير للاهتمام بعنوان *تكلفة الحقوق: لماذا تعتمد الحرية على الضرائب*، "على ما يبدو فإن الحقوق خارج الرعاية الاجتماعية هي كذلك حقوق في الرعاية الاجتماعية" وأن "جميع الحقوق القانونية هي، أو تطمح لأن تكون، حقوقاً في الرعاية الاجتماعية". [9] (هولمز وسنستاين 2019 و220).

9 إني أعرض التناقض المنطقي في أطروحة هذين المؤلفين في مراجعتي لكتاب تكلفة الحقوق، المنشورة في 2) 19 Cato Journal) خريف 1999، وكذلك في مقال "إنقاذ نظرية الحقوق من أصحابها"، المطبوع في هذا المجلد [الفصل الربع]. بل إن البعض يعتبر أن استلام المنافع من الدولة على أنه هو تجربة وتذوق "الحرية الحقيقية"، بما في ذلك "الحرية" في أن يحيا المرء حياته في ممارسة رياضة ركوب الأمواج، والذي يرفض إنتاج الثروة ويحصل بدلاً من ذلك على الإعالة التامة من أموال دافعي الضرائب. انظر فان بارجِس Van Parijs 1995.

التمييز بين النصوص

إذا كانت هناك مفاهيم مختلفة للحرية، فهل هناك أية أسباب تدعونا إلى تفضيل بعضها على بعض؟ نستطيع دائماً أن نشترط أو ننص في قانون معين على أننا نعني هذا أو ذاك حين نتكلم عن الحرية أو العدالة أو المساواة، وإذا كان النص مفهوماً بوضوح منذ البداية، فلن تكون للآخرين حجة للتذمر. لكن هل هناك أسباب تفسر السبب الذي ينبغي بموجبه تفضيلنص على نص آخر. الجواب نعم هناك أسباب تدعو لذلك.

أولاً، اعترف عراب "الحرية الإيجابية"توماس هيل غرين قائلا، "بمجرد ما أن نطبق مصطلح "الحرية" على أي شيء خلاف العلاقة التي تم إقرارها بين الفرد والأفراد الآخرين، فإن مفهومه أو مفاده سيتأرجح ويتذبذب أكثر بكثير من ذي قبل" (غرين 1960، 2). وهذا التأرجح في المفهوم يعني أن بعض النصوص لديها جوانب سلبية، على الأقل إذا كنا نرجو أن نستخدم اللغة على نحو دقيق ومضبوط. لماذا يُفضَّل المفهوم التحرري الكلاسيكي للحرية - أي "مجرد" الحرية، إن جاز التعبير -على النص الغامض الذي تنقصه الدقة والذي يقدمه لنا دعاة الحرية "الأسمى" و"الحقيقية" و"الصحيحة" و"الجوهرية"؟ إن "العلاقة بين الفرد والأفراد الآخرين" هي الجوهر التاريخي لخبرة وتجربة الحرية والأساس الذي يقوم عليه المفهوم.[10] وأما الاستخدامات الأخرى فهي في أحسن الأحوال قياسية؛ كقولنا أن هذا الشخص "تحرر" من العادة السيئة أو "تحرر" من الجهل أو الحاجة. لقد نوقش هذا المفهوم الفكري من قبل الكثيرين، ونوقشت بتفصيل عميق من قبل ف. أ. هايك F. A. Hayek في الفصول الأولى من كتابه *دستور الحرية*:

غالبا ما يبدو معنى الحرية الذي نتبناه المعنى الأصلي للكلمة. لقد بدأ الإنسان، على الأقل الإنسان الأوروبي، التاريخ منقسما بين حر وغير حر؛ وكان لهذا التمييز معنى محدداً تماماً. ربما كانت حرية الأحرار تختلف اختلافاً واسعاً، لكن هذا الاختلاف هو فقط في درجة الاستقلال التي لم يكن العبد يمتلكها إطلاقا. وكانت دائماً تعني إمكانية أن يتصرف الشخص وفقاً لقراراته وخططه الخاصة، في مقابل وضع الإنسان الذي كان خاضعاً على نحو لا رجوع فيه لإرادة شخص آخر. والإنسان الحر شخص يستطيع إكراه غيره من غير الأحرار من خلال قرارات عشوائية فيضطرهم إلى التصرف أو عدم التصرف بطرق معينة. وبالتالي فإن العبارة التي أضفى عليها الزمن

10 "تنشأ بعض مفاهيم الحرية حيث توجد العبودية". (باترسون 24،1991)

جلالاً، والتي كانت غالباً ما توصف بها الحرية، هي "الاستقلال عن الإرادة العشوائية لشخص آخر." (هايك 1961، 12). ويمكننا إضافة بضعة أسباب أخرى إلى ذلك، أهمها أننا حين نطلق على الثروة أو الصحة أو الذكاء أو التعليم أو الجمال كلمة "حرية" لأنها تمكننا من القيام بأمور تفوق ما يقوم به الذين يفتقرون إلى الحرية فإننا نسيء بذلك إلى اللغة؛ إذ أن لدينا في الأصل عدداً لا بأس به من الكلمات المناسبة لكي نطلقها على هذه المفاهيم، أي الثروة والصحة والذكاء والتعليم والجمال. لاحظ أن صن يخلط بين الأمور حين كتب أن "فائدة الثروة تكمن في تمكيننا من فعل بعض الأمور -الحريات الجوهرية التي تساعدنا على تحقيقها" (صن 1999، 14). ومن خلال ذلك المنطق يتبين لنا أن الافتقار إلى المنافع بأنواعها "يحرمنا من الحرية". ويؤكد ذلك قول صن بأن "عدداً كبيراً للغاية من الناس في مختلف أنحاء العالم يعانون من أنواع مختلفة من انعدام الحرية. فالمجاعات تستمر في الحدوث في مناطق معينة، وهو أمر يحرم ملايين الناس من الحرية الأساسية، وهي حرية البقاء على قيد الحياة" (صن 1999، 15). فهل فيروس الإيدز وهجمات أسماك القرش وحوادث السير "تحرم" الناس من "الحرية الأساسية، وهي حرية البقاء على قيد الحياة"؟ لا شك أن البقاء على قيد الحياة هو أمر طيب، لكن هل يُعتبر أي شيء يقف في وجه البقاء على قيد الحياة على أنه حرمان من الحرية؟ وهل الحرية هي مجرد كلمة أخرى مرادفة للمقدرة؟[11] يصعب علينا تحديد أي شيء آخر باستثناء الوقوع في اللبس مما أضافه لنا صن في هذا النقاش.

يسعى أمارتيا صن لتكون له اليد العليا في النقاش من خلال اتهام "الداعي إلى التحررية" (ويضعها بين قوسين للتحذير) بأن "جعل شغله الشاغل كل ما يتعلق بإجراءات الحرية (مع الإهمال المتعمد للعواقب المستمَدة من هذه الإجراءات)". ما يعني أنه يخلط بين سبب قاعدة معينة؛ وهي (العواقب) وبين القواعد الأخرى. لكن العمليات هي التي يمكن التعامل معها مباشرة من خلال السياسات، وليس العواقب.[12] إن كل ما تستطيع

11 على سبيل المثال، "في البحث السابق كان تركيزي على حرية أساسية للغاية: وهي القدرة على البقاء على قيد الحياة بدلاً من الوقوع ضحية للموت قبل الأوان" (صن 1999، 24). يشير صن كذلك إلى "القدرات الأساسية والحريات الفعالة" (19)، ما يوحي بأنه يساوي بين "القدرة" وبين "الحرية الفعالة". ومن غير الواضح ما هو العمل الذي تقوم به كلمة "الفعالة" في الجملة السابقة.

12 "فيم يتعلق بالحصول على منفعة عامة، والذي كان هو السمة الخارجية البارزة التي تشترك فيها الإجراءات التحررية في العصور السابقة (في ذلك الزمن كان الحصول عليها في كل حالة يتم من خلال تخفيف القيود)، فإن الذي كان يحدث هو أن المنفعة التي يطلبها الناس أصبحت مطلوبة من قبل التحرريون، ليس كغاية لا يمكن الحصول عليها بصورة مباشرة إلا عن طريق تخفيف القيود، وإنما كغاية يجب الحصول عليها بصورة مباشرة. وفي سعيهم للحصول عليها بصورة مباشرة، استخدموا أساليب تناقض في جوهرها الأساليب التي كانت مستخدمة في الأصل" (سبنسر 1884، 69).

السياسة السعي لتنفيذه هو وضع عملية تؤدي إلى تحقيق ناتج. نحن لا نعيش في عالم من السحر؛ حيث يتعين علينا فقط التلفظ بالكلمات السحرية -"لا جوع" أو "الرعاية الصحية الشاملة للجميع"- ثم تتحقق هذه الأمور [على طريقة كن فيكن]. إن ما نستطيع التأثير فيه بصورة مباشرة هو المؤسسات والحوافز، لكن ليس النواتج. نحن من نخلق ونشكل ونصلح المؤسسات، والمؤسسات تشكل الحوافز، والحوافز تشكل السلوك، والسلوك يشكل النواتج، ومن ثم نستطيع تقييم المؤسسات من خلال النواتج التي تُكَوِّنها.[13] بالمقابل، نستطيع بصورة مباشرة التجاوز على حرية شخص آخر من خلال ممارسة الإكراه عليه. فحين أستخدم القوة لمصادرة ثروة شخص معين، فإني أكون بذلك قد خرقت حريته بصورة مباشرة وجعلته أفقر من ذي قبل. إن خسارة الثروة ليست أمراً مساويا للحرمان من الحرية، بل هي نتيجة لهذا الحرمان.

إن الذين يفضلون "الحرية" القديمة، التي ليس بها مسحة من جمال لتبدو رتيبة ولا تزيد على كونها مجرد "حرية" تجريبية -باعتبارها متميزة عن الحرية التي توصف بأنها "أسمى" أو "صحيحة" أو "حقيقية" أو "فعالة" أو "جوهرية"- يمتازون عن غيرهمبأنهم يستخدمون تعبيراً للدلالة على شيء يختلف عن عواقبه وآثاره. ربما تؤدي الحرية إلى المزيد من الثروة أو المعرفة، لكن هذا لا يستتبع أن الحرية هي الثروة أو أن الثروة هي الحرية، ولا يستتبع أن الحرية هي المعرفة أو أن المعرفة هي الحرية. وفي الواقع، فإن هذا اللبس يعمل بصورة عظيمة على عرقلة البحث العلمي الذي يدرس العلاقات بين السبب والنتيجة أو بين العلة والمعلول. إذا كانت جميع الأشياء الطيبة من الحرية، فإن معنى ذلك أنه لا يمكن فصل الحرية (باعتبارها سبباً) عن أي من هذه الأشياء، لأنها تكون جميعاً حرية. إن أفضل ما يمكن عمله من قبل الذين يعتبرون أن جميع الأشياء الطيبة هي من الحرية هو التمييز بين "الأنواع" المختلفة من الحرية، لكنهم يخفقون في تبصيرنا بالأمر الذي يميز هذه الأنواع. وبدلاً من أن يتساءلوا إن كانت الحرية تؤدي إلى المزيد من الازدهار، يجدون أنفسهم ملزمون بأن يجادلوا بأن هناك نوعاً من الحرية

قارن ذلك بما كتبه إي. ل. جودكين في مجلة "ذي نيشن" في عام 1900، "إن التقدم المادي الهائل لهذا العصر يعود إلى حد كبير إلى مبادئ وقواعد التحررية. فحيث أن أصبح الناس متحررين من التدخل المزعج للحكومة في ما لا يعنيها، فقد كرسوا أنفسهم لوظيفتهم الطبيعية، وهي تحسين أوضاعهم، وكانت ثمرة ذلك هي النتائج الرائعة التي تحيط بنا. لكن يبدو الآن أن الراحة المادية أعْمت بصيرة الجيل الحالي عن السبب الذي جعل ذلك ممكناً. بالنسبة لأوضاع السياسة في العالم، تعتبر التحررية قوة متراجعة، بل وتكاد تكون في حكم البائدة" (جودكين 1900، 105 – 106).

13 "تعطي المؤسسات هيكل الحوافز في الاقتصاد، ومع تطور الهيكل فإنه يشكل وجهة التغير الاقتصادي باتجاه النمو أو الركود أو التراجع" (نورث 1991، 97).

يؤدي إلى نوع آخر، لكن دون الإقرار بما يميز أحد هذه "الأنواع" من الحرية عن النوع الآخر.
إن الاستخدام البسيط لمصطلح الحرية يستبعد تأثير الكوارث السياسية واللغوية، فالناس الذين يعيشونفي ظل نظام دكتاتوري أو استبدادي متقدم تكنولوجياً هم "أكثر حرية" لأنهم يستطيعون القيام بأمور ليست في مقدور الذين يعيشون في مجتمعات أقل تطوراً من الناحية التكنولوجية. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك، أنهفي عام 1913 لم يكن تناول المضادات الحيوية أو استخدام الآلات لتقشير البطاطا أو إجراء مكالمات هاتفية متيسراً إلا لعدد قليل من الألمان، لكن لم ينتج عن ذلك أن الألمان في عام 1939 أصبحوا "أكثر حرية" لأنه كان بمقدورهم فعل هذه الأمور. فقولنا أنهم أصبحوا أكثر ثروة أو مالاً يبدو معقولاً تماماً؛ لكن أن نقول إنهم كانوا أكثر حرية فهذا تخريف لا يقبله العقل.
وأخيراً، هناك أسباب معرفية قوية تدعونا إلى عدم تعريف الحرية على أنها"'إمكانات' الأشخاص التي تسمح لهم بعيش حياتهم على النحو الذي يرتضونه ويقدرونه حق التقدير -وتكون لديهم الأسباب لتقديرها حق التقدير" (صن 1999، 18). حين نقول "وتكون لديهم الأسباب لتقدير حياتهم حق التقدير" فإن معنى هذا أن يكون لها ما يبررها أمام الآخرين. بعبارة أخرى، بدلاً من افتراض الحرية في العيش والتصرف، هناك افتراض بأنه يتعين على الشخص أن يبرر حياته وأفعاله الحرة للآخرين أو أن يكون خاضعاً أمام شخص آخر للإكراه المباح. ومن يفعل ذلك فكأنه يقول إن هناك افتراضاً بوجود أمور يُسمح بأن تكون محظورة بدلاً من القول إن هناك أمورا يُسمح بأن تُفعل. وهذا هو السبب في أن النظرة إلى الحرية التي يقدمها لنا دعاة الحرية"الصحيحة" أو "الأسمى" أو "الحقيقية" أو "الجوهرية" تجد أمثلة لها في الوثائق التي تعدد الحقوق. فالأشياء التي لديك سبب لتقدرها حق قدرها توضع في قوائم الأشياء التي لديك فيها حقوق. والأشياء التي ليس لديك سبب لتقدرها حق قدرها لا توضع في قوائم الأشياء التي لديك فيها حقوق. وهكذا نرى أن قائمة "الحقوق" التي تم سردها وتعدادها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تتأسس على "الواجب" نحو الجماعة، مما يعني أنه في حالة عدم وجود حق من حقوق ضمن هذه القائمة، فهناك افتراض بأنه لا يتوفر على صفة الحق وإنما يخضع لسلطة إكراه الدولة.
إن افتراض الحرية الذي يقوم على أساس أن ممارستها ليست بحاجة إلى تبرير محدد يضع عبء إثباته على أولئك الذين يعرقلون أفعال الآخرين. فهذا الافتراض حول الحرية يتمتع بميزة غامرة. وكما كتب أحد "المزارعون

الفيدراليون" في عام 1788، "غالباً ما نجدسرد وتعداد السلطات التي تُمنح لمسؤول الحكومة الفدرالية هو أسهل بكثير من سرد وتعداد الحقوق المحددة التي يجب أن يحتفظ بها الفرد" (مزارع فدرالي 1981، 401). وفي المناظرة التي جرت حول ما إذا كان ينبغي أن يُدرَج في الدستور تعداد للحقوق، قال جيمس ويلسون بلهجة حماسية جملته المشهورة:

> اسرد وعدد حقوق الإنسان كافة. أنا واثق يا سيدي أنه لم يكن هناك إنسان كريم في الاتفاقية الأخيرة يقبل بمحاولة أمر من هذا القبيل... (فاراند 1911، 162).

كانت لدى ويلسون وجهة نظر وجيهة؛ وهي أنك لا تستطيع أن تعطي لائحة شاملة تستنفد جميع الأشياء التي يمكن للإنسان القيام بها بحرية. فأنت لديك الحق في أن تضبط ساعة المنبه على السادسة صباحاً أوالسادسة وخمس دقائق صباحاً أو السابعة صباحاً أو ألا تضبط الساعة على الإطلاق، وأن ترتدي قبعة أو ألا ترتدي قبعة، وأن تستمع إلى موسيقى برامز أو موتسارت. وكما كتب أنتوني دو جاساي Anthony de Jasay، "إن قائمة الأفعال الممكنة هي طويلة لا نهاية لها" (دي جاساي 1996، 24).[14] وافتراض الحرية له ما يبرره للسبب نفسه الذي يبرر افتراض براءة المتهم وافتراض حيازة الممتلكات -وهو الوزن النسبي لعبء إثبات الحق.[15] يقع عبء إثبات الحق على عاتق الشخص المخول بوضع شخصاً آخر في السجن، وليس على عاتق الشخص الذي سيظل حراً. وبالطبع، فإن أتباع جان جاك روسو Rousseau وتوماس هيل جرين سيتعين عليهم الموافقة على القيام بأمر ما حين يفرض عليهم عنوة أو الامتناع عن فعل أمر لا ينبغي عليهم القيام به، وأما فعل الأمر الذي يوجد هناك سبب يدعوهم للقيام به، والامتناع عن فعل شيء ليس لديهم سبب لفعله، فإنهم "في

14"هناك افتراضان يَدَّعي كل منهما أنه أفضل من الآخر: [الأول] 'كل شيء غير مستبعد صراحة يكون مقبولاً [بمعنى أن الأصل في الشيء أن يكون مقبولاً ما لم يُذكَر خلاف ذلك]'، و[الثاني] 'كل شيء غير مقبول صراحة يكون مستبعداً. والافتراض الذي يتم إقراره، سواء قائمة الأفعال المستبعدة، أو قائمة الأفعال المقبولة، يكون كافياً من أجل تحديد ومعرفة موقع أي فعل، من حيث كونه مقبولاً أو خلاف ذلك. ولسنا بحاجة لكلا الافتراضين من أجل الاسترشاد في اختيار الأفعال. لكن قائمة الأفعال الممكنة هي قائمة طويلة بلا نهاية. وبالتالي فإن وضع قائمة كاملة بالأمور الممنوعة، في الظروف العادية، هو مهمة أقل إرهاقاً من وضع قائمة تامة تشتمل على كل ما هو مسموح فعله؛ أي أن تعداد الأمور التي يجب ألا نفعلها، والمراقبة والمتابعة من أجل التأكد من عدم قيامنا بتلك الأمور، أقل إرهاقاً وإجهاداً من وضع قائمة تشتمل على كل ما يحق لنا أن نفعله وما لا يحق لنا أن نفعله" (دو جاساي 1996، 24).

15 "ليس الأمر بحاجة إلى بصيرة خاصة لكي ندرك أن افتراض البراءة وافتراض الممتلكات هما من الحالات الخاصة في افتراض الحرية. وهما مشتقان من المصدر نفسه، في انعدام التناظر بين مبدأ التحقق [من صحة فرضية ما] ومبدأ التفنيد" (دو جاساي 2005، 575).

واقع الأمر" ليسوا مكرهين أو خاضعين للعقاب أو مجبَرين، لأنهم في هذه الحالة يمارسون الحرية "الحقيقية".

من أجل التوضيح، دعوني أنتقل إلى كلمات رجل فهم معنى أن يكون الإنسان مُكرهاً باسم الحرية "الأسمى" و"الصحيحة" والحقيقية" و"الجوهرية" والفعالة"، وباسم أن يكون محرراً إلى درجة أنه يفتقر إلى الحرية البسيطة وإلى الحرية وحدها دون إلحاقها بوصف أو بآخر. حين تعيش في مجتمع دون حرية بسيطة [أي دون إلحاقها بوصف أو بآخر] فإن معنى ذلك أنك تعيش في مجتمع يمكن فيه أن يتعرض الفرد للعنف والسلطة دونما أي سبب على الإطلاق، ودونما أي سبب يبرر ممارسة السلطة.[16] وبدلاً من افتراض الحرية فقد عاش في نظام قائم على افتراض السلطة. وسأختتم هذا الفصل بكلمات فاسيلي جروسمان، وهو كاتب للصحيفة التي كان يصدرها الجيش الأحمر [أي جيش الاتحاد السوفييتي] بعنوان النجم الأحمر، وكان قد شهد عدداً من أفظع جرائم القرن العشرين، وكلها وقعت باسم شكلأو آخر من أشكال الحرية "الأسمى".

في روايته Forever Flowing، التي لم تنشر في حياته، وصف العقاب الذي كان يطبق في الاتحاد السوفييتي على "العناصر الطفيلية وغير العاملة"، وهو تعبير يُقصَد به الناس الذين كانوا يصنعون الكنزات والأحذية والحقائب والطعام وغير ذلك من المنتجات، في الليل بعد العمل لصالح الدولة أثناء النهار. ويخْلُص بطل الرواية، واسمه إيفان جريجوريِيفِتش إلى ما يلي:

> كنتُ أظن أن الحرية هي حرية الكلام، وحرية الصحافة، وحرية الضمير، لكن الحرية هي حياة الإنسان بأكملها. وفيما يلي ما يمكن أن يُعتبر بمثابة الحرية: يجب أن يكون لديك الحق في أن تبذر ما تريد أن يُبذَر، وأن تصنع الأحذية أو المعطف، وأن تجهز الطحين الذي طحنتَه من القمح الذي زرعتَه بيدك وتحوله إلى خبز، وأن تبيعه أو لا تبيعه حسب رغبتك؛ وبالنسبة لمشَغِّل آلة الخراطة وعامل الفولاذ والفنان، فإن الحرية هي في أن تكون قادراً على العيش حسبما تريد والعمل حسبما تريد

16 "بدءاً من عام 1937 وقع [ستالين] أوامر كانت تُرسَل إلى الرؤساء الإقليميين للقوميسارية الشعبية للشؤون الداخلية [الاسم الرسمي لجهاز البوليس السري في عهد ستالين]، تعطيهم العدد المسموح من الأشخاص الذين يجب اعتقالهم (لم يُعطَ سبب لذلك) في مناطق معينة. بعض هؤلاء كان يُحكَم عليه بعقوبة 'الفئة الأولى' – أي الموت – وآخرون كانوا يصدر في حقهم أحكاماً من 'الفئة الثانية' – أي الحبس في معسكرات الاعتقال لمدد تتراوح بين 8 سنوات إلى 10 سنوات" (أبلباوم 2003، 94).

> وليس كما يأمروك به. وفي بلدنا لا توجد حرية - ليس لأولئك الـذين يؤلفـون الكتـب ولا لأولئـك الـذين يبـذرون الحبـوب ولا لأولئك الذين يصنعون الأحذية. (جروسمان 1986، 99).

وهكذا، أتمنى ألا نخلط بين الحرية وبين المقدرة أو الإمكان أو المعرفة أو الفضيلة أو الصحة أو الثروة. دعونا نضع معياراً للحرية، يُعبَّر عنه بمصطلحات وألفاظ واضحة ودقيقة، دون أن نلحقه بأوصاف مضللة، وأن نعزز ونؤيد هذا المعيار أمام الجمهور، من خلال القول بأننا مع الحرية - بسبب الحرية- نتمتع بالازدهار والسلام والكرامة والمعرفة والصحة وكثير من الخيرات الأخرى. لكن في الوقت الذي نتمتع فيه بنعم الحرية، نرجو ألا نخلط بين هذه النعم وبين الحرية نفسها، لأننا حين نمشي على مسار الخلط فإننا سنفقد كلاً من الحرية ونعمها.

المصادر

Applebaum, Anne. 2003. *Gulag: A History.* New York: Doubleday.

Berlin, Isaiah. 2002. "Two Concepts of Liberty," in *Liberty,* ed. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.

Berman, Harold. 1983. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition.* Cambridge: Harvard University Press.

Berman, Paul. 2003. "The Philosopher of Islamic Terror," *New York Times Magazine,* March 3.

Black, Antony. 1984. *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Coleman, Winston R. 1960. "Knowledge and Freedom in the Political Philosophy of Plato," *Ethics* 71(1), October, pp. 41-45.

Constant, Benjamin, 1988. *Political Writings,* ed. Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press.

Dworkin, Ronald. 1972. "The Jurisprudence of Richard Nixon," *The New York Review of Books* 18(8), May, pp. 27-35.

Farrand, Max, ed. 1911. *The Records of the Federal Convention of 1787, Vol. III.* New Haven, CT: Yale University Press.

Federal Farmer No. 16. 1981. In *The Complete Anti-Federalist, Vol. 5,* ed. Herbert J. Storing. Chicago: University of Chicago Press.

Fustel de Coulanges, Numa Denis. 1956. *The Ancient City.* New York: Doubleday Anchor.

Gallie, W. B. 1956. "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, pp. 167-98.

Godkin, E. L. 1900. "The Eclipse of Liberalism," *The Nation,* August 9, reprinted in *The Libertarian Reader,* ed. David Boaz. New York: The Free Press, 1998, pp. 324-26.

Green, Thomas Hill. 1906. "Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract," in *Works of Thomas Hill Green,* ed. R. L. Nettleship. London: Longmans, Green, and Co., pp. 365-86.

Green, Thomas Hill. 1960. "On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to Will and to the Moral Progress of Man," in *Lectures on the Principles of Political Obligation.* London: Longmans, Green, & Co.

Grossman, Vasily. 1986. *Forever Flowing,* trans. by Thomas P. Whitney. New York: Harper & Row.

Haldane, John J. 1985. "Individuals and the Theory of Justice," *Ratio* 27(2), December, pp. 189-96.

Hayek, F. A. 1961. *The Constitution of Liberty.* Chicago: University of Chicago Press.

Holmes, Stephen, and Sunstein, Cass R. 1999. *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes.* New York: Norton.

de Jasay, Anthony. 1996. *Before Resorting to Politics.* Cheltenham: Edward Elgar.

de Jasay, Anthony. 2005. "Freedom from a Mainly Logical Perspective," *Philosophy* 80, 565-84.

Locke, John. 1988. *Two Treatises of Government,* ed. Peter Laslett. Cambridge: CambridgeUniversity Press.

North, Douglass C. 1991. "Institutions," *Journal of Economic Perspectives* 5(1), Winter,97-112.

Palmer, Tom G. 1999. "Review of *The Cost of Rights,*" Cato Journal 19(2), Fall, 331-36.

Patterson, Orlando. 1991. *Freedom: Volume I, Freedom in the Making of Western Culture.* New York: Basic Books.

Pirenne, Henri. 1937. *Economic and Social History of Medieval Europe.* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Planitz, Hans. 1954. *Die Deutsche Stadt im Mittelalter: Von der Römerzeit bis zu den Zunftkämpfen.* Graz-Lö In: Böhlau Verlag.

Plato. 1968. *The Republic,* trans. Alan Bloom. New York: Basic Books.

Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom.* New York: Anchor Books.

Siger of Brabant. 1969. "On the Intellective Soul," in *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa,* ed. John F. Wippel and Allan B. Wolter. London:Collier Macmillan Publishers.

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume Two, The Age of Reformation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin. 1998. *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Spencer, Herbert. 1884. "The New Toryism," in *Political Essays,* ed. by John Offer (1994). Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1982a. "Atomism," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-210.

Taylor, Charles. 1982b. "What's Wrong with Negative Liberty," in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press,pp. 211-29.

Thomas Aquinas. 1968. *On the Unity of the Intellect Against the Averroists.* Milwaukee: Marquette University Press.

Van Parijs, Philippe. 1995. *Real Freedom for All.* Oxford: Oxford University Press.

3. أساطير الفردانية

في الفترة الأخيرة أخذ البعض يؤكد أن أصحاب الحرية الفردية، أو التحرريون الكلاسيكيون بالفعل يرون أن "قيم الأفراد تتشكل حتميا وبشكل مسبق ودون اختياراتهم"كما أنهم "يتجاهلون الأدلة العلمية المتينة حول الآثار السلبية للانعزال"، لكن الأمر الشنيع فعلاً هو أنهم "يعارضون بصورة نشطة مفهوم"القيم المشتركة" أو فكرة "الخير العام". أخذتُ هذه الأقوال من الخطاب الذي ألقاه أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni بصفته رئيساً للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع (المنشور في المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع American Sociological Review عدد فبراير 1996). وحيث أن إتزيوني يظهر في كثير من الأحيان ضيفاً في برامج الحوار واللقاءات التي تضم أشخاصاً مرموقين في مجالاتهم، وباعتباره رئيس تحرير مجلة المجتمع *المتجاوبThe Responsive Community*، فقد برز على الساحة العامة باعتباره شخصاً يدافع عن الحركة السياسية المعروفة باسم "الحركة المجتمعية".

وليس إتزيوني وحده هو من يوجه تلك الاتهامات. فهي تأتي من اليسار ومن اليمين على حد سواء. فمن جانب اليسار قال إي جيه ديون الابن Dionne Jr.، كاتب عمود في صحيفة*واشنطن بوست*، في كتابه *لماذا يكره الأمريكيون السياسةWhy Americans Hate Politics*، بأن "الشعبية المتزايدة لقضية المدافعين عن الحرية الفردية تشير إلى أن كثيراً من الأمريكيين تخلوا عن إمكانية "الصالح العام"، وفي مقال نشر في الفترة الأخيرة في مجلة *واشنطن بوست*، قال بأن "التحرريون يؤكدون على أن الأفراد المتحررون من القواعد والقيود جاؤوا إلى هذا العالم على هيئة بالغين مكتملين وينبغي أن يتحملوا مسؤولية أفعالهم منذ اللحظة التي يولدون فيها". وأما من جانب اليمين، زعم الراحل راسل كيرك، في مقال لاذع بعنوان "التحرريون: زقزقة الطائفيين"، بأن " الداعي إلى التحررية، شأنه في ذلك شأن إبليس، لا يطيق أية سلطة، سواء كانت دينية أو دنيوية"، وأن التحرري لا يوقر ولا يبجل المعتقدات والعادات القديمة ولا العالم الطبيعي، ولا بلده، أو الذكرى الخالدةلإخوانه من بني البشر."

وعلى نحو أكثر تأدباً، ندد السيناتور دان كوتس (وهو جمهوري عن ولاية إنديانا) وديفيد بروكس، المحرر في صحيفة ويكلي ستاندارد، بأصحاب الحرية الفردية لـ"تجاهلهم" لقيمة المجتمع. وفي معرض دفاعه عن الاقتراح الذي تقدم به للمطالبة بالمزيد من برامج الحكومة الفيدرالية من

أجل "إعادة بناء" المجتمع، كتب كوتس أن مشروع القانون المقترح يتسم بأنه "محافظ عن وعي، وأنه ليس تحرريا خالصا، كما أنه لا يدرك فقط الحقوق الفردية وإنما أيضا يدرك مساهمة الجماعات في إعادة بناء البنية التحتية الاجتماعية والأخلاقية للمناطق التي تعيش فيها." ويفهم من ذلك أن الحقوق الفردية هي إلى حد ما غير متفقة مع المشاركة في جماعات أو في سكان الحي.
هذهالاتهامات، والتي تتزايد مع تزايدمناهضي المثل التحررية الكلاسيكية، لم يتم تأييدها إطلاقا باستشهادات من كتابات التحررينالكلاسيكيين؛ ولم يتم تقديم أي دليل يفيد بأن دعاة التحررية والحكومة الدستورية المحدودة يعتقدون بما يتهمهم به إتزيوني أو غيره. إن تلك الاتهامات السخيفة التي غالباً ما تُعرَض دون أن تُدحض يمكن أن ينتهي بها المطاف إلى أن تُقبل على أنها حقائق، فلذلك يتحتم علي أن أحاسب وأناقش الأمر مع إتزيوني وغيره من نقاد التحررية المجتمعيين الآخرين على ما قاموا به وما يقومون به من تشويه.

الفردانية الذرية

دعونا نفحص تلك الحجة الواهية التي وضعها إتزيوني وديون وكيرك وغيرهم لـ"الفردانية الذرية". لقد تم وضع الجذور الفلسفية لهذه القضية من قبلمنتقدي الفردانية التحررية الكلاسيكية، أمثال الفيلسوف تشارلز تايلور Taylor ومايكل ساندِل Sandel، المختص بالعلوم السياسية. على سبيل المثال، يزعم تايلور أنه بما أن دعاة التحررية يؤمنون بالحقوق الفردية ومبادئ العدالة المجردة، فإنهم إذا يؤمنون "بالاكتفاء الذاتي للإنسان وحده، أو شئتَ، يؤمنون بالفرد." وهذه نسخة مُحَدَّثة من الهجوم القديم على الفردانية التحررية الكلاسيكية، والتي يُعتقَد بموجبها أن اللبراليين الكلاسيكيين يفترضون أن هناك شيئاً اسمه "الفرد المجرد" ليكون الأساس الذي تقوم عليه وجهات نظرهم حول العدالة.
هذه الادعاءات هي عبارة عن كلام فارغ. لا أحد بالفعل يعتقد بوجود شيء اسمه "الفرد المجرد"، لأن جميع الأفراد هم بالضرورة كائنات موجودة مادياً، بالإضافة إلا أنه، من الناحية الفعلية، لا وجود لأفراد "مكتفين ذاتيا"، على النحو الذي يمكن لأي قارئ لكتاب *ثروة الأمم* *The Wealth of Nations*إدراكه. وعلى العكس من ذلك، يقول التحرريون الكلاسيكيون ودعاة التحررية بأنه ينبغي أن يستخلص*نظام العدالة من* السمات الملموسة الموجودة في الأفراد. بالتالي حين يقف أحد الأفراد أمام المحكمة، فإن طوله ولونه وثروته ومكانته الاجتماعية وديانته ليس لها

علاقـة بمسـائل العدالـة. وهـذا هـو معنـى المسـاواة أمـام القـانون؛فهي لا تعني أن يكـون لـدى كـل إنسـان طـول معـين أو لـون بشـرة معـين أو معتقـد ديني معين. إن التجريد هو عملية عقلية نستخدمها حين نحاول استخلاص وتمييـز مـا هـو أسـاسـي أو ذو صـلة بموضـوع معـين؛ فهـو لا يتطلـب الإيمـان بوجود كيانات مجردة.

لا يمكن للأفراد ولا للجماعات الصغيرة أن تكون مكتفية بذاتها اكتفـاءً ذاتيـاً تمامـاً، وهـذا بالضـبط مـا يجعـل التعـاون ضـرورياً لبقـاء الإنسـان وازدهـاره. وحيـث أن التعـاون يـتم بـين عـدد لا حصـر لـه مـن الأفـراد الـذين لا يعرفـون بعضـهم بعضـاً، فـإن القواعـد التـي تحكـم هـذا التعامـل بـين النـاس هـي بطبيعتها قواعد مجردة. فالقواعد المجردة، التي تؤسـس مسـبقاً مـا يمكـن أن يتوقعـه كـل إنسـان مـن إنسـان آخـر، تجعـل التعـاون ممكنـاً علـى نطـاق واسـع.
ليس هناك شـخص عاقـل يعتقـد بـأن الأفـراد هـم أشـخاص تكونـوا بالكامـل خارج المجتمـع -أو في حالـة انعـزال. فهـذا سيعني أنـه لا يمكـن لأي شـخص أن يكـون لـه أب أو أم أو أقـارب أو أصـدقاء أو مثـل أعلـى يرنـو إليـه أو حتـى أن يكون لـه جيـران، ومـن البـديهي أن يتـأثر كـل واحـد منـا بـالموجودين مـن حولـه. ومـا يؤكـد عليـه التحرريـون هـو ببسـاطة أن تلـك الاختلافـات التـي تحـدث بـين البالغين العاديين لا تتضمن حقوقا مختلفة في جوهرها.

مصادر الالتزامات وحدودها

إن النظريـة التحرريةليسـت فـي أساسـها نظريـة ميتافيزيقيـة حـول مـنح الأولويـة للفـرد، ولا هـي نظريـة سـخيفة حـول "الأفـراد المجـردون". ولا هـي رفـض للتقاليـد مـن قبـل أشـخاص منبـوذين وغيـر مسـتقرين اجتماعيـا كمـا اتهمهــم كيــرك وبعــض المحــافظين، وإنمــا هــي بــالأحرى نظريــة سياسـيةظهرت اسـتجابة لنمـو سـلطة الدولـةغير المحـدودة. وتسـتمد نظرية التحررية قوتها مـن الامتـزاج القـوي الـذي يجمـع بـين نظريـة معياريـة حول المصادر الأخلاقية والسياسية وحدود الالتزامات، وبين نظريـة وضـعية تبـين مصـادر النظـام. ولكـل شـخص الحـق فـي أن يكـون حـرا، ويسـتطيع الأشـخاص الأحـرار أن يـأتوا بالنظـام بصـورة تلقائيـة، دون وجـود قـوة آمـرة توجههم.
ومـاذا عـن وصـف ديـون السـخف للنظريـة التحرريـة الـذي يقـول فيـه: "يـأتي الأفـراد إلـى هـذا العـالم متشـكلين بالكامـل بحيـث ينبغـي علـيهم تحمـل مسـؤولية أفعـالهم منـذ اللحظـة التـي يولـدون فيهـا"؟ يـدرك دعـاة الحريـة

الفرديـة الفـرق بـين البـالغين والأطفـال، مثلمـا يـدركون الاختلافـات بـين البالغين الطبيعيين والبالغين المجانين أو المعاقين أو المتخلفون عقليا. مـن الضـروري أن يكـون هنـاك أوصـياء علـى الأطفـال وعلـى البـالغين غيـر الطبيعيـين، لأنـه لـيس بمقـدورهم اتخـاذ خيـارات مسـؤولة بأنفسـهم عـن أنفسهم. لكن ليس هناك سبب واضح يدعونا للاعتقاد بأن بعض البالغين الطبيعيين مخولون باتخاذ خيارات وقرارات بالنيابة عن بالغين طبيعيين آخرين كما يعتقد أصحاب النظرية الأبوية من اليمين واليسار. ويجادل التحرريون بأنه ليس هناك حق لأي بالغ طبيعي في أن يفرض خياراته على بالغين طبيعيين آخرين، إلا في ظروف غير طبيعية، مثلما يحدث حين يجد شخص شخصاً آخر فاقداً لوعيه ويقدم له المساعدة الطبية أو يتصل لإحضار سيارة الإسعاف.

إن مـا يميـز مـذهب التحرريـون عـن وجهـات النظـر الأخـرى حـول الأخـلاق السياسية هو بالدرجة الأولى نظرية هذا المذهب حول الالتزامات القابلة للإنفاذ. وبعض الالتزامات، كالالتزام بكتابة رسالة شكر من شخص إلى مضيفه بعد حفلة عشاء، لا يمكن فرضها بالقوة. ولكن هناك التزامات أخرى قابلة لأن تفرض بالقوة، مثل الالتزام بعدم توجيه لكمة في الأنف إلى ناقد بغيض أو الالتزام بدفع ثمن زوج الأحذية قبل الخروج به من المحل. وقد تكون الالتزامات خاصة أو عامة؛ فالأفراد، أياً كانوا وحيثما كانوا، (أعني بذلك حين يكون الأمر مجرداً عن ظروف بعينها)، عليهم التزام قابل للفرض نحو جميع الأشخاص الآخرين، يقضي بعدم إيذائهم في أرواحهم أو حياتهم أو حرياتهم أو صحتهم أو ممتلكاتهم. أو على حد تعبير جون لوك، "حيث أن الجميع متساوون ومستقلون، لا يجوز لأي شخص أن يؤذي شخصاً آخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته". يحق لجميع الأفراد الاستمتاع بحقهم بألا يؤذيهم الآخرون. فالحقوق والالتزامات تساند بعضها بعضاً، وحيث أنها تتسم بطابع العمومية و"السلبية"، أي عدم التعرض لأمور معينة، فإنها قادرة في ظل الظروف الطبيعية على أن تكون موضع استمتاع كل الناس في آن واحد. إن الطابع الشامل والعام لحق الإنسان في ألا يُقتَل أو يؤذى أو يُسرَق هو الذي يشكل أساس النظرة الداعية إلى الحرية الفردية، ولا حاجة بنا لأن نفترض وجود "فرد مجرد" حتى نؤكد على الطابع الشامل والعام لهذا الحق. إن تقدير التحرري لهذه "الشعلة الخالدة الموجودة لدى إخوانه من بني البشر"، وليس احتقاره لها، هو ما يدفعه للدفاع عن الحقوق الفردية.

إن تلك الالتزامات عامة وشاملة، لكن ماذا عن الالتزامات "الخاصة"؟ في الوقت الذي أكتب فيه هذه الكلمات، أنا جالس في مقهى وقد طلبْتُ لتوي فنجاناً آخر من القهوة. لقد عاهدت نفسي بالتزام خاص بملء إرادتي يقضي بأن أدفع ثمن فنجان القهوة. أي أني حوَّلت إلى صاحب المقهى حقاً في ملكية مبلغ من المال، وهو حوَّل إليَّ حقاً في ملكية فنجان من القهوة. عادة ما يقول التحرريون بأن الالتزامات الخاصة، على الأقل في الظروف الطبيعية، لا بد أن تنشأ من خلال الرضا؛ ولا يمكن أن تُفرَض بصورة أحادية الجانب من قبل الآخرين. إن المساواة في الحقوق تعني أنه ليس بمقدور بعض الناس أن يقوموا ببساطة بفرض الالتزامات على الآخرين، لما في ذلك من انتهاك لحقوق الآخرين المعنوية. ومن جانب آخر، يزعم أصحاب النزعة الشمولية بأننا جميعاولدنا محملون بكثير من الالتزامات الخاصة، بحيث نكون ملزمين بإعطاء ذلك الكيان المكون من أشخاص -الذي يُطلَق عليه اسم الدولة أو، بصورة أكثر إبهاماً، اسم الأمة أوالمجتمع أو القوم - مبلغ كذا وكذا من المال، أو هذا القدر أو ذاك من الطاعة، أو حتى أن يدفع المرء حياته في بعض الأحيان.فيزعمون بأن هذه الالتزامات الخاصة يمكن فرضها بالإكراه. والواقع أنه وفقاً للشموليين ممن هم على شاكلة تايلور وساندِل، يعتبرونني في الواقع *شخصا في ذاتي*، ليس فقط من خلال حقائق نشأتي وخبراتي، وإنما كذلك من خلال مجموعة من الالتزامات الخاصة للغاية والتي لم تكن من اختياري.

أعود فأقول إن أصحاب النزعة الشمولية يرون أننا نتكون كأشخاص من خلال التزاماتنا الخاصة، وبالتالي لا يمكن أن تكون هذه الالتزامات مسألة خيار. لكن هذا مجرد قول مطروح ولا يمكن أن يكون بديلاً عن *حجة* تقيم الدليل على أن الشخص عليه التزامات تجاه الآخرين؛ وبالتالي فإن هذا لا يشكل تبريراً للإكراه. ومن الممكن أن يتساءل المرء إذا كان الفرد يولد مع الالتزام بالطاعة،فمن هو إذن الذي يولد متمتعاً بحق إعطاء الأوامر؟ إذا أردنا أن تكون لدينا نظرية متناسقة حول الالتزامات، فلا بد من وجود جهة معينة، سواء كان ذلك شخصاً أو مجموعة من الناس، تتمتع بالحق في الوفاء بالالتزام. إذا كان تكويني كشخص يقوم على التزامي بالطاعة، فمن هو الشخص الذي يقوم تكوينه على حق الحصول على الطاعة؟ كان من الممكن أن تكون نظرية الالتزام تلك متناسقة لو أنها ظهرت في عصر يحكمه الملوك الآلهة، لكنها تبدو في غير مكانها ولا تليق بالعالم الحديث. خلاصة القول، إنه لا يوجد شخص عاقل يؤمن بوجود الفرد المجرد، وإن الخلاف الحقيقي بين دعاة التحررية وبين المجتمعيين لا يدور حول الفردانية

بحد ذاتها، وإنما يدور حول مصدر الالتزامات الخاصة، سواء كانت تأتي فرضاً أو يُفترَض وجودها بحرية.

الجماعات والمنافع العامة

إن نظرية الالتزام التي تركز على الأفراد لا تعني أنه لا يوجد "شيء" اسمه المجتمع أو أننا لا نستطيع التكلم بصورة منطقية عن الجماعات. فالحقيقة التي تقول أنه توجد أشجار لا تعني أننا لا نستطيع التكلم عن الغابات. فالمجتمع ليس مجرد كومة من الأفراد، وليس أيضا شيء "أكبر أو أفضل" له وجود مستقل عنهم على نحو ما. وبالضبط مثلما أن المبنى ليس كومة من الأحجار وإنما هو الأحجار والعلاقة القائمة بينها، فإن المجتمع ليس شخصاً له حقوقه الخاصة به، وإنما هو كثير من الناس بالإضافة إلى المجموعة المعقدة من العلاقات فيما بينهم.

لو أمعنا النظر للحظة فسيتضح لنا أن الادعاءات التي مفادها أن التحرريون يرفضون "القيم المشتركة" و"الصالح العام" هي ادعاءات متهافتة تفتقر إلى التماسك. إذا كان دعاة التحررية يشتركون في قيمة الحرية (بالحد الأدنى)، فإنه لن يكون في مقدورهم إذن أن "يعارضوا بصورة نشطة مفهوم 'القيم المشتركة'"، وإذا كان التحرريون يعتقدون أننا سنكون جميعاً في وضع أفضل إذا تمتعنا بالحرية، فسينتج عن ذلك أنهم لم "يتخلوا عن إمكانية 'الصالح العام'"، لأن أحد الأجزاء الأساسية في مساعيهم هو التأكيد على طبيعة ومعنى الصالح العام! ورداً على زعم كيرك بأن التحرريين يرفضون التقاليد، دعوني أشير إلى أن التحرريين يدافعون عن تقليد في الحرية يُعتبَر ثمرة آلاف السنين من تاريخ البشرية. فضلاً عن ذلك، فإن النظرية التقليدية الخالصة متهافتة وغير متناسقة، لأن التقاليد يمكن أن تتضارب وبالتالي لا يكون لدينا مرشد للفعل الصحيح. وبشكل عام، القول بأن التحرريين "يرفضون التقاليد" هو قول يجافي الذوق السليم ولا يقبله العقل. وفي الواقع فإن التحرريين يتبعون التقاليد الدينية، وتقاليد العائلة، والتقاليد العرقية، والتقاليد الاجتماعية التي من قبيل المجاملة والكياسة وحتى احترام الآخرين، ومن أن هذا التقليد ليس تقليدا من النوع الذييرى كيرك ضرورة التمسك به.

إن قضية التحرريين من أجل الحرية الفردية، والتي تعرضت لتشويه كبير على أيدي النقاد المجتمعيين والشموليين، هي حجة بسيطة ومنطقية. من الواضح والبديهي أن الأفراد المختلفين يتطلبون أشياء مختلفة من أجل عيش حياة كريمة والتمتع بالصحة الجيدة وغيرها من الفضائل. وعلى الرغم من أن الناس لديهم طبيعة مشتركة، إلا أنهم من الناحية المادية

والعددية منقسمين إلى أفراد، ولدينا احتياجات تختلف من شخص لآخر. وبالتالي يثور السؤال التالي: إلى أي مدى يمتد صالحنا العام المشترك؟

كارل ماركس، وهو ناقد ألمعي ولاذع من النقاد المجتمعيين الأوائل للنظرية التحررية، قال إن المجتمع المدني يقوم على "تفكك البشر" بحيث أن "الجوهر لم يعد داخل المجتمع وإنما في الاختلاف"؛ في المقابل يستطيع الإنسان في ظل الاشتراكية تحقيق طبيعته باعتباره "كائناً ينتمي إلى النوع". وبالتالي يؤمن الاشتراكيون بأن الحكم الجماعي لكل شيء هو أمر مناسب؛ وفي الدولة الاشتراكية يمكننا جميعاً أن نتمتع بالمنافع العامة نفسها، فلن تقع أية نزاعات فيما بيننا. يتسم المجتمعيون في العادة بقدر من الحذر يفوق ذلك بكثير، لكن على الرغم من كلامهم الكثير، إلا أنهم لم يقولوا شيئا يذكر عن ماذايمكن أن يكون عليه صالحنا العام. فمثلا، يصر الفيلسوف المجتمعي ألاسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre في كتابه المؤثر *ما بعد الفضيلة* في 219 صفحة على أن هناك "حياة صالحة للبشر" والتي لا بد أن يتم السعي من أجل تحقيقها بصورة مشتركة مع الآخرين، ومن ثم يخلُص بصورة واهية إلى حد ما إلى أن "الحياة الصالحة للبشر هي الحياة المقضية في السعي وراء الحياة الصالحة للبشر".

هناك ادعاء مألوف مفاده أن قيام الدولة بتأمين الناس من خلال الراتب التقاعدي هو عامل من عوامل الصالح العام، لأنه "يجمع كل منا على حد السواء". لكن من هم المعنيون في عبارة "كل منا"؟ تشير البيانات الإحصائية التأمينية أن الذكور الأمريكيين السود الذين دفعوا القدر نفسه الذي دفعه الأمريكيون البيض من الضرائب في نظام الضمانالاجتماعي خلال حياتهم العملية يخول لهم الحصول على نصف ما يحصل عليه البيض تقريباً. فضلاً عن ذلك، بحلول سن التقاعد سيكون قد مات من السود أكثر ممن مات من البيض قبل أن يتلقى الواحد منهم قرشاً واحداً، ما يعني أن جميع أموالهم تذهب لينتفع بها الآخرون، وبذلك لن يكون أي جزء من "استثماراتهم" متاحاً لتستفيد منه عائلاتهم. بعبارة أخرى تتم سرقتهم لصالح المتقاعدين من غير السود. فهل الذكور الأمريكيون السود جزء من "كل الناس" الذين يتمتعون بإحدى المنافع العامة أم أنهم ضحايا "الصالح العام" لصالح الآخرين؟(يجدر بقراء *تقارير كايتو عن السياسات*أن يعلموا أن الناس جميعا سيكونونبأفضل حال في ظل نظام مخصخص، وهو ما يجعل التحرريون يؤكدون على أن الصالح العام هو حرية الاختيار بين أنظمة التقاعد المختلفة). في كثير من الأحيان تُستخدَم الادعاءات حول "الصالح العام" كغطاء لمحاولات أنانية تماماً من أجل

تأمين منافع خاصة؛ كما كتب روبرت موزيل Robert Musilالروائي النمساوي من أتباع التحررية الكلاسيكية، في روايته العظيمة بعنوان *رجل دون صفات مميزة*، "في أيامنا هذه، لا يجرؤ على إيذاء الآخرين دون فلسفة إلا المجرمون". يدرك التحرريون التعددية التي لا مفر منها في العالم الحديث، ولهذا السبب فإنهم يؤكدون على أن الحرية الفردية هي على الأقل جزء من الصالح العام. وهم يفهمون كذلك الضرورة المطلقة للتعاون من أجل تحقيق المرء لغاياته؛ لأن الفرد الوحيد المنعزل لن يكون بمقدوره أبداً أن يتمتع بحالة "الاكتفاء الذاتي"، وهذا هو بالضبط السبب الذي يدعونا إلى وضع القواعد - التي تحكم الممتلكات والعقود على سبيل المثال - حتى يكون التعاون السلمي ممكناً، والسبب الذي من أجله نؤسس الحكومات من أجل فرض هذه القواعد. إن الصالح العام هو نظام من العدالة يتيح لجميع الناس العيش بانسجام وتوافق وسلام؛ وهو صالح عام يمتد نطاقه إلى ما يغلب عليه ألا يكون صالحاً عاماً "لجميع الناس" وإنما يكون صالحاً عاماً لبعض الناس على حساب أناس آخرين. (هناك معنى آخر لعبارة "الاكتفاء الذاتي" يفهمه كل أب وكل أم. إذ يرغب الوالدان في العادة أن يكتسب أطفالهم فضيلة "الاعتماد على أنفسهم" وألا يعيشوا عالة على الآخرين مثل الصعاليك أوالمتسكعين أو الطفيليين. وهذا شرط ضروري للاحترام الذاتي؛ ونلاحظ أن تايلور والنقاد الآخرون للمذهب التحرري يلتبس عليهم الأمر في غالب الأحيان فيخلطون بين فضيلة الاكتفاء الذاتي وبين الوضع المستحيل الذي لا يعتمد الشخص فيه إطلاقاً على الآخرين أو لا يتعاون معهم نهائياً.

يرتبط موضوع الصالح العام بمعتقدات المجتمعيين المتعلقة بشخصية الجماعات أو وجودها المستقل. فكلاهما جزء لا يتجزأ من تلك النظرة للسياسة التي هي في أساسها غير علمية وغير عقلانية، والتي غالبا ما تضفي طابعاً شخصياً على المؤسسات والجماعات، مثل الدولة أو الأمة أو المجتمع. لكن بدلاً من إثراء العلوم السياسية وتجنُّب السذاجة المزعومة للطابع الفردي في المذهب التحرري، كما يزعم المجتمعيون، فإن أطروحة الطابع الشخصي تؤدي إلى إبهام الأمور وتحول بيننا وبين طرح الأسئلة المهمة التي يبدأ بها البحث العلمي. وليس هناك من هو أبرع من المؤرخ باركر ت.مون Parker T. Moon، المفكر التحرري الكلاسيكي وأستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا، في صياغة المسألة على نحو ممتاز في كتابه عن الإمبريالية الأوروبية في القرن التاسع عشر، بعنوان *الإمبريالية والسياسة العالمية*:

> غالباً ما تؤدي استخدامات اللغة إلى حجب الحقيقة. عادة ما تعمى أبصارنا عن إدراك حقائق العلاقات الدولية من خلال خدع اللسان. حين يستخدم شخص كلمة واحدة بسيطة مثل "فرنسا"، فإننا نفكر في فرنسا على أنها وحدة، أو كيان. وحين نريد أن نتجنب التكرار غير الطبيعي نستخدم ضميراً يقوم مقام الاسم حين نشير إلى بلد معين - كأن نقول مثلاً "أرسلت فرنسا قواتها لاحتلال تونس" - فإننا ننسب إلى ذلك البلد ليس فقط طابع الوحدة وإنما كذلك نضفي عليه طابعاً شخصياً. إن الكلمات بحد ذاتها تُواري الحقائق وتجعل العلاقات الدولية دراما أخاذة يكون الممثلون فيها هم الأمم المشخصة، وننسى بكل سهولة الرجال والنساء الذين هم من لحم ودم، والذين هم الممثلون الحقيقيون. فتخيل مدى الاختلاف الذي سيكون عليه الأمر لو لم تكن لدينا كلمة مثل "فرنسا"، وكان علينا بدلاً من ذلك أن نستخدم جملاً طويلة -من قبيل ثلاثة وثمانون مليون رجل وامرأة وطفل من ذوي الاهتمامات والمعتقدات المختلفة، يسكنون منطقة تبلغ مساحتها 218 ألف ميلاً مربعاً! ثم ينبغي علينا أن نكون أكثر دقة في كلامنا عن حملة تونس ونصفها بطريقة أو بأخرى على هذا النحو: "عدد قليل من هؤلاء الأشخاص البالغ عددهم ثلاثة وثمانين مليون شخص أسلوا ثلاثين ألف شخص لاحتلال تونس." حين نصيغ الحقيقة على هذا النحو فإن ذلك يجعلنا نتساءل على الفور: من هم هؤلاء "القليل"؟ ولماذا أرسلوا ثلاثين ألف شخص إلى تونس؟ ولماذا أطاعهم هؤلاء الأشخاص؟

إن إضفاء الطابع الشخصي على الجماعات يخفي ويُواري مسائل سياسية مهمة بدلاً من أن يلقي عليها الضوء. فهذه المسائل التي تركز في معظمها على تفسير الظواهر السياسية المعقدة والمسؤولية الأخلاقية، لا يمكن معالجتها ببساطة ضمن حدود الطابع الشخصي للجماعة الذي يرخي عباءة التصوف على أفعال صناع السياسة، الأمر الذي يتيح بالتالي للبعض استخدام كلمة "فلسفة" - ليس هذا فحسب، ولكن فلسفة غامضة - لإيذاء الآخرين.

ويختلف التحرريون عن المجتمعيين حول مسائل مهمة، خصوصاً حول ما إذا كان الإكراه لازماً من أجل المحافظة على المجتمع والتضامن والصداقة

والحب والأمور الأخرى التي تجعل الحياة جديرة بأن نحياها والتي لا يمكن التمتع بها إلا بالاشتراك مع الآخرين. لا يمكن تجاهل هذا الاختلاف الحاصل بالفعل؛ فلا يمكن تأييد قراراتهم من خلال التشويه الوقح، أو التوصيفات السخيفة التي لا يقبلها العقل، أو الشتائم الدنيئة.

4. إنقاذ الحقوق من أصدقائها ◆

تعتبر الحقوق جزءاً لا يتجزأ من التجربة الأمريكية. وهي تحتل مكاناً عالياً في الوثيقة التأسيسية للاستقلال الأميركي، المعروفة بما يلي:

> جميع البشرخلقوا متساوين، وأن خالقهم حباهم بحقوق معينة لا يمكن نكرانها، من بين هذه الحقوق حق الحياة والحرية والسعي من أجل تحقيق السعادة. ولضمان هذه الحقوق، تنشأ الحكومات بين الناس مستمدة سلطاتها العادلةمن موافقة المحكومين.

ونظراً لأن تأمين مجرد "السعي" لتحقيق السعادة ربما لا يضمن النجاح، أو ربما لأن "السعي" يبدو تعبيراً مرناً إلى حد كبير، فإن بعض المفسرين المعاصرون لهذا التقليد في الحقوق يعتقدون أنه يمكن للحقوق الجديدة أن توضع وتصاغ من قبل السلطة التشريعية، كما هي الحال علية الآن. ويبدو أن البعض منهم يعتقد أنه بما أن الحقوق تعتبر من الأمور الجيدة، فلابد من أن الحصول على المزيد والمزيد منها يجعل حياتنا أفضل. وبالتالي، فإننا عندما نقرر أن شيئا معينا هو أمر جيد -كالتعليم أو الإسكان أو الوضع العام للرفاه الذي نطلق عليه اسم "الرفاهية" - عندها يجب على الهيئات التشريعية الاعتراف بتلك الحقوق، ليس فقط على أساس السعي لتحقيق هذه الأشياء، وإنما أيضا لامتلاكها والحصول عليها. ويتصور آخرون أن الحقوق "مكلفة" للغاية لأنها عادة ما تستلزم فرض بعض القيود أو الالتزامات على الآخرين، وبالتالي فإنه يجدر بنا أن نضع ونُشَكِّل فقط الحقوق التي تزيد منافعها (بالنسبة لأية جهة كانت) على تكاليفها. ولقد أدت الصيغة الجديدة لـ "الحقوق الجديدة" في السنوات الأخيرةإلى عدد من السخافات بحيث أن البعض اقترح فرض قانون

◆ نُشر هذا المقال بالأصل في كتاب بعنوان *Individual Rights Reconsidered: Are the Truths of the U.S. Declaration of Independence Lasting?* edited by TiborMachan. Stanford, CA: Hoover Institution Press, 2001.

بخصوص الحديث عن الحقوق، أو حتى التوقف تماماً ونهائياً عن الحديث عن الحقوق.

من المعروف منذ فترة طويلة أن موضوع الحقوق موضوع محفوف بالمصاعب، ويعود ذلك جزئيا إلى أن الحديث عن الالتزام الأخلاقي يتسم بالصعوبة (حيث أن مشكلة اشتقاق الواجب من الموجود تطل برأسها دائماً)، ويعود أحيانا إلى التنوع الكبير لأنظمة الحقوق القائمة أو الممكنة، وإلى صعوبة الاتفاق على الأمور التي يمكن بالضبط اعتبارها جزءاً من الحقوق أو غير ذلك. وفي الفترة الأخيرة أضيفت إلى هذه المشاكل القديمة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية مشاكل أعقد وأخطر بكثير تتعلق بالتناسق المنطقي. نتيجة لذلك، لا أظن أنني أبالغ حين أقول أن نظرية الحقوق تمر بأزمة.

فكيف يمكننا تسوية وتفكيك هذه العقدة المُحكمة التي آل إليها الحديث عن الحقوق؟ أنا أقترح أن نقدم توضيحا مفاهيميا لما تعنيه كلمة الحقوق؛ في البداية عن طريق إجراء نقد لبعض النقاد البارزين للنظرية التقليدية في الحقوق، وذلك بالقيام بجولة سريعة في أرجاء تاريخ مفهوم الحقوق الذي استنار به المؤسسون الأميركيون. لا بد أن يسترشد الحديث عن الحقوق بالمنطق، شأنه في ذلك شأن جميع المفاهيم، حيث أن استخدام المنطق يمكن أن يساعدنا في التوصل إلى مفهوم متناسق ومفيد حول الحقوق. وأيضا لا بد أن نسترشد بتاريخ الحقوق، حيث من الممكن أن يساعدنا هذا التاريخ في فهم طبيعة الحقوق.

الحديث غير المتناسق عن الحقوق

بداية، سألقي نظرة على أحد الكتب حول الحقوق من تأليف اثنين من كبار فلاسفة القانون. وأنا لا استشهد بهذا الكتاب فقط بسبب المكانة الرفيعة التي يحتلها هذان المؤلفان، وإنما كذلك لأن المشاكل التي كشف عنها كتابهما تعتبر من الأعراض التي تميز الأزمة الحالية في نظرية الحقوق. يقترح المؤلفان ستيفن هولمز Stephen Holmes وكاس آر سانستين Cass R. Sunstein، في كتابهما *تكلفة الحقوق: لماذا تعتمد الحرية على الضرائب*، السعي لتحقيق "تركيز واضح ومحسن" من خلال النظر في "الحقوق التي يمكن فرضها بصورة حصرية بفعل المجتمعات المنظمة سياسياً.[1] يصرح المؤلفان بأنه: "بموجب القانون الأميركي، تعتبر

[1] ستيفن هولمز وكاس ر. ساسنتين، *تكلفة الحقوق: لماذا تعتمد الحرية على الضرائب* (نيويورك، شركة و. و. نورتون، 1999)، الصفحة رقم 21. إذا امعنا النظر فيما درسه هولمز وسانستيننجد أنهم لم يدرسوا حريات قابلة للفرض، وإنما حريات هي مفروضة بالفعل. إنهما يجمعان بين الالتزام القوي بالمذهب الوضعي في القانون، أي المبدأ الذي يقول إن الحقائق هي أمر موضوع، وبين نظرية

الحقوق صلاحيات تُعطى من قبل المجتمع السياسي".[2] ولا يبدو واضحا على الإطلاق ما يعنيه هولمز وسانستين بتعبير "القانون الأمريكي" في هذا النص، لأن جميع الادعاءات التي جاءوا بها هي ادعاءات تصورية خالصة ولا علاقة أو ارتباط لها بالفقه القانوني الأمريكي بشكل خاص ولا بتاريخه. بالإضافة إلى أنه، بطبيعة الحال، يتناقض تماماً مع الإعلانات الصريحة الواردة في إعلان الاستقلال الأمريكي وفي دستور الولايات المتحدة الأمريكية. لكن دعنا نصرف النظر عن هذا الأمر ونركز أنظارنا على الحجج الفلسفية التي يقدمها المؤلفان دفاعاً عن الفكرة القائلة إن الحقوق هي، بلا شك، من صنع الدولة. يسعى هولمز وسانستين في كتابهما إلى التخلص حتى من إمكانية وجود تمييز مفاهيمي بين الحقوق "السلبية" في حالة عدم التدخل (على سبيل المثال، حق الإنسان في ألَّا يُقتَل، أو مثل حقه في حرية الممارسة الدينية)، وبين الحقوق "الإيجابية" أو حقوق "الرعاية والرفاهية" (على سبيل المثال، حق الإنسان في الحصول على تعليم مدعوم من قبل الدولة أو الحصول على بيت قام ببنائه شخص آخر). كما يجادلان بأنه "على ما يبدو فإن الحقوق التي يدل ظاهرها على أنها حقوق خارج الرعاية هي حقوق في الرعاية كذلك"، وأن "جميع الحقوق القانونية هي حقوق في الرعاية أو تطمح لأن تكون كذلك".[3] معنى ذلك أنهما يعتبران أنه ليس هناك فرق بين الحق في "السعي" نحو السعادة وبين الحقوق في السعادة نفسها (أو الحق في الحصول على السكن أو التعليم أو بعض المنافع الأخرى)؛ على اعتبار أن جميع الحقوق هي "صلاحيات يمنحها المجتمع السياسي".[4]

اعتبر هولمز وسانستين أن النظرة التقليدية للحقوق في "مواجهة الحكومة" تؤدي إلى الوقوع في اللبس، لأنها، على حد قولهما "تعتمد

في الحقوق أساسها "المصالح": "يمكن أن نقول أنه يجوز لنا اعتبار أحد المصالح حقاً من الحقوق حين يعاملها نظام قانوني فعال على هذا النحو من خلال استخدام الموارد الجماعية للدفاع عنها" (ص. 17). من أجل المقارنة بين نظريات الحقوق القائمة على "المصالح" ونظريات الحقوق القائمة على "الخيار"، انظر ماثيو ه. كرامرونايجلسيموندزوهيليلستاينر، *جدل حول الحقوق: استفسارات فلسفية* (أكسفورد، مطبعة الجامعة، 1998). ومن أجل تطبيق المناهج المختلفة في المحاكم، انظر إلى:

John Hasnas, ‘‘From Cannibalismto Caesareans: Two Conceptions of Fundamental Rights,’’ *Northwestern University Law Review* 89(3), Spring 1995: pp. 900–941.

[2] هولمز وسانستين، صفحة 17.

[3] هولمز وسانستين، صفحة 219، صفحة 222

[4] لا نجد في أي مكان في الكتاب شيئاً يبرر هذا الادعاء الملفت للنظر حول طابع الحقوق بموجب "القانون الأمريكي". والواقع أن التوفيق بين ادعاء كهذا وبين التعديل التاسع للدستور الأمريكي سيكون مهمة شاقة للغاية: "إن تعداد حقوق معينة في الدستور الأمريكي لن يفسَّر على أنهيحرم أو يحط من قدْر حقوق أخرى يحتفظ بها الناس". إن اللغة واضحة تماما: فحيث أن بعض الحقوق يتم تعدادها، فإن هذا لا يعني نهائياً أن هذه الحقوق هي كل ما هو موجود من الحقوق. والواقع أن الحقوق التي لا يرِد ذكرها في التعدادوإنما يتم "الاحتفاظ" بها من قبل الناس، وهذا يعني أنه لا بد من أن تكون موجودة بصورة سابقة على إنشاء الحكومة؛ وإلا فإنها لن تكون حقوقاً "يحتفظ" بها الناس.

الحقــوق الفرديــة والحريــات بصــورة أساســية علــى إجــراءات الدولــة النشطة".[5]لكن ما هو أشد تطرفاً من ذلك هو قولهما "إن غياب الدولة إنما هـو نـذير بغيـاب وعـدم وجـود الحقـوق".[6] لكـن قصـدهما مـن عبـارة "يعتمـد بصورة أساسية" لم يكن

> من أجل تأمين هذه الحقوق تنشأ الحكومات بين الناس، وتستمد سلطاتها العادلة من رضا المحكومين، وفي كل مرة يصبح فيها أي شكل من أشكال الحكومة مدمراً ومتلِفاً لهذه الغايات، فإنه من حق الناس تغييرها أو إبطالها، ووضع حكومة جديدة مكانها، على أن تستند في أسسها على تلك المبادئ، وأن تُنظَّم صلاحياتها على هذا الشكل، وعلى النحو الذي سيبدو بالنسبة إليهم أنه أرجح الأشكال التي ستؤدي إلى سلامتهم وسعادتهم.

ولا يبدو أنهم يقصدون:

> نحن شعب الولايات المتحدة، رغبة منا في إنشاء اتحادٍ أكثر كمالاً، وإقامة العدالة، وضمان الاستقرار الداخلي، وتوفير سبل الدفاع المشترك، وتعزيز الخير العام، وتأمين نِعم الحرية لنا ولأجيالنا القادمة، نرسي ونضع هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية.

بموجب المفهوم التقليدي، وُهِب الناس ومُنِحوا الحقوق، ويتخلى الناس عن بعض هذه الحقوق (مثل تنفيذ حقوقهم الطبيعية) من أجل الدخول في المجتمع المدني، وهي حقوق يقوم الناس بتحويلها إلى حكومة ما من أجل الدفاع عن تلك الحقوق التي "يحتفظون بها". لكن هولمز وسانستين، اللذان يرون أن هذا النهج لا ينسجم مع توجههما الفلسفي الخاص أو مع أجندتهما، يؤكدان علىفكرة أن الحكومة تخلق الحقوق من العدم على أنها فكرة بديهية وقضية مسلم بها، وأن هذه مسألة تتعلق بمفهوم "القانون الأمريكي". ويصرف هذان المؤلفان النظر عن مناقشة الحقوق الأخلاقية ولا يبحثان إلا في الحقوق القانونية -الحقوق التي تعمل الدولة في واقع الأمر على فرضها على الناس- بحجة أن "الحقوق الأخلاقية، حين لا تكون مدعومة بقوة القانون فإنها بالمقارنة مع الحقوق السياسية لا حول لها

---

[5] المرجع السابق، صفحة 13، صفحة.

[6] المرجع السابق، صفحة 19.

ولا قوة. إن الحقوق الأخلاقية غير المنفذة هي طموحات مرتبطة بالضمير وليست سلطات ملزِمة للمسؤولين في الدولة".[7]

حين نلقي نظرة متفحصة على النظرية التي يدافع عنها هولمز وسانستين فإن ذلك يأخذنا بعيداً في بيان المشاكل المفهومية والمنطقية العميقة الكامنة في المحاولات الرامية إلى استبدال النهج التقليدي للحقوق الذي فصَّله وجسَّده إعلان الاستقلال الأمريكي ودستور الولايات المتحدة الأميركية.

يبني هولمز وسانستين محاولتهما الرامية إلى محو التمييز بين الحقوق السلبية والحقوق الإيجابية على ملاحظة يدركها المنطق السليم، وهي أن جميع الخيارات تحمل معها تكاليف معينة. وهذا ادعاء مفهومي أو تحليلي، لأن اختيار (س) وتفضيله على (ص) يعني التخلي عن (ص)، والذي يُعَرَّف (إذا كان هو أكثر البدائل القَيِّمة التي يتم الاستغناء عنها) على أنه تكلفة اختيار (س). حتى الآن ليس هناك اعتراض على ذلك. بعد ذلك يمضي المؤلفان ليقولا إن فعل الاختيار القاضي بفرض حق من الحقوق، شأنه في ذلك شأن جميع أفعال الاختيار، يحمل معه تكلفة معينة، وهي الاستغناء عن أكثر البدائل القَيِّمة. وحين يقرن المؤلفان هذه الفكرة بالدعوى التي مفادها أن الحقوق الوحيدة التي لها معنى وقيمة هي تلك الحقوق التي يتم فرضها فعلاً، فإنهما يخلُصان إلىما يلي: بما أن فرض الحقوق يحمل معه تكاليف معينة، فإن الحقوق نفسها تنطوي على تكاليف معينة. ومن هنا جاء العنوان الفرعي للكتاب: *لماذا تعتمد الحرية على الضرائب*. إن جميع أفعال الإنفاذ تحمل معها تكاليف وتتطلب حشد الموارد -مثل الشرطة والقضاة وموظفي السجون والذين يقومون بتنفيذ أحكام الإعدام وما إلى ذلك- وبالتالي فهم يشكلون مطالب يقينية ثابتة في أوجُه إنفاق الضرائب (أو الأشكال الأخرى من أشكال الإكراه؛ يعتبر التجنيد الإجباري على أنه مكافئ لفرض الضرائب) من أجل تأمين هذه الموارد. وبالتالي فإن الحق في ألا يُقتَل الإنسان يتحول إلى حقه في حماية الشرطة له، فينتج عن ذلكإنفاق الموارد ويستتبع بالتالي انتقاء الخيارات بين الاستخدامات البديلة لهذه الموارد. معنى ذلك أن الحق "السلبي" المزعوم في ألا يتعرض الإنسان للقتل لا يمكن تمييزه عن الحق "الإيجابي" في إنفاق الموارد على توظيف أو تجنيد الشرطة.

ويرى كل من هولمز وسانستين، أن

---

[7] المرجع السابق، صفحة 17.

> الحقوق مكلفة لأن أسباب التعويض والعلاج هي أيضا مكلفة. كما أن الإنفاذ أمر مكلف أيضا، خصوصاً حين يكون الإنفاذ منتظماً ومنصفاً على حد سواء؛ وتعتبر الحقوق القانونية جوفاء إلى الحد الذي تظل فيه غير مفروضة. بتعبير آخر نقول إن كل حق ينطوي على واجب مناظر ومصاحب له، ولا تُحمل الواجبات على محمل الجد إلا حين يُعاقَب المهمل والمفرط من قبل سلطة عامة تنفق من المال العام.[8]

وعلى خلاف طريقة التفكير التقليدية، فإنه حتى الحق "في ألا يتعرض الفرد للتعذيب من قبل رجال الشرطة وحراس السجن" ليس حقاً سلبياً ضد التدخل وإنما هو حق إيجابي في أن يتم توظيف المراقبين من قبل الدولة من أجل الإشراف على رجال الشرطة وحراس السجن. وعلى هذا يقول المؤلفان:

> إن الدولة التي لا تستطيع ترتيب زيارات سريعة إلى السجون يقوم بها أطباء يتلقون رواتبهم من دافعي الضرائب، بحيث يكونوا على استعداد لتقديم أدلة موثوقة في جلسات المحكمة، هي دولة لا تستطيع حماية المساجين أو من هم رهن الاعتقال من التعذيب والضرب بطريقة فعالة. إن جميع الحقوق مكلفة لأن جميع الحقوق تفترض مسبقاً وجود التمويل من دافعي الضرائب من أجل آلية الإشراف الفعال على أعمال المراقبة وفرض الإجراءات والأنظمة.[9]

هنا تبدأ نظريتهما في الدخول في مصاعب منطقية خطيرة للغاية، لأن تحليل الحقوق والالتزامات التي يقيمان عليها تلك النظرية يولد حالة تعرف باسم "الانكفاء اللانهائي". تنشأ هذه الحالة حين تكون لدينا سلسلة من القضايا تعتمد فيها كل قضية على قضية أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. مثال ذلك ما اقترحه عالم الفلك البريطاني فْرِد هُويْل، حين رأى تعقيد الحياة على الأرض وأدرك أن من الصعب أن تنشأ الحياة من أسباب

---

[8] المرجع السابق، صفحة 43. مثلاً نجد أن هولمز وسانستين يُدمِجان مبداً مأخوذاً من النظرية الاجتماعية الوضعية ضمن تحليلهما المعياري عن الحقوق، وهو أن النظام لا يحدث/لا حين تقوم سلطة سيادية في الدولة بالتهديد بإيقاع العقوبة. وهذا الادعاء لا يمكن بأي حال من الأحوال وصفه بأنه ادعاء واضح، لكن من الواضح أنه عنصر مهم في هجومهما القوي على النظرية التقليدية في الحقوق. في العادة يجري إتمام النظرية التقليدية في الحقوق بنظرية حول "النظام التلقائي"، والذي بموجبه لا يكون النظام بحاجة إلى أن يأتي نتيجة لسلطة تفرض النظام وتتمتع بصلاحية معاقبة حالات الانحراف عن نظامها المفروض. وهذا لا يعني أن الحاجة لا تدعو أبداً للعقاب، وإنما يعني أن التهديد الدائم بوجود العقاب ليس هو القوة الوحيدة أو حتى القوة الرئيسية وراء خلق النظام الاجتماعي.

[9] المرجع السابق، صفحة 44.

طبيعية (أي دون تدخل من خالق) خلال الوقت القصير الذي هو عمر الأرض نفسها (الذي يقدَّر بحوالي 4 مليارات سنة). لذلك اقترح هُويْل أن كائنات حية صغيرة (مثل البكتيريا) هبطت على الأرض من حضارة متطورة موجودة على إحدى المجرات الأخرى. لكن هذا لا يحل المشكلة. فإذا نشأت الحياة بالصدفة على تلك المجرة، فهل جاءتها البكتيريا من مجرة أخرى غيرها؟ وإذا كان الحال كذلك، فمن أين جاءت البكتيريا على المجرة الأخرى التي تختلف عن مجرتنا؟ إن هذا هو ما يؤدي بنا إلى سلسلة لا متناهية من الأسباب، ويعرف ذلك باسم الانكفاء اللانهائي.

يجادل هولمز وسانستين بأن الفرد لا يتمتع بالحق في ألا يتعرض للتعذيب من رجال الشرطة إلا إذا كان لدى الشرطة التزام بعدم تعذيبه، وأن الشرطة لا تستطيع أن يكون لديها التزام بعدم تعذيب الشخص إلا في حالة وجود عدد من الأشخاص الممولين من قبل دافعي الضرائب (أي المراقبين) تعلو سلطتهم على سلطة الشرطة وتستطيع معاقبة أفرادها (على اعتبار أن "الواجبات لا تُحمَل على محمل الجد إلا حين يُعاقَب الإهمال والتفريط من قبل سلطة عامة تنفق من المال العام"). معنى ذلك أنه حتى يتمتع الفرد بالحق في عدم التعرض للتعذيب على أيدي رجال الشرطة، لا بد أن يكون متمتعاً بالحق في أن يكون هناك مراقبون يمارسون سلطتهم في معاقبة الشرطة في حال قيام الشرطة بتعذيب الشخص. لكن هل يتمتع الشخص بالحق في أن يمارس المراقبون سلطتهم في معاقبة الشرطة على تعذيبهم إياه؟ وفقاً لما يقوله هولمز وسانستين لن يكون لدى الشخص حق من هذا القبيل إلا إذا كان على المراقبين واجب في معاقبة الشرطة، ولن يكون لدى المراقبين حق في معاقبة الشرطة إلا إذا كان هناك أشخاص مموَّلين من قبل دافعي الضرائب تعلو سلطتهم على المراقبين، والذي يكون في مقدورهم معاقبة المراقبين على إخفاقهم في معاقبة الشرطة، وأن يكون هناك أشخاص أعلى من المراقبين علىالمراقبين وهكذا إلى ما لا نهاية. لكي يكون هناك حق من أي نوع، فلا بد من وجود سلسلة هرمية لا نهائية من الناس الذينيهددون بمعاقبة من هم أدنى منهم في هرم السلطة. وحيث أنه لا وجود لشيء اسمه سلسلة هرمية، فإنه لا مفر لنا من أن نستنتج أن هولمز وسانستين يعرضان في الواقع نظرية حقوق قائمة على الاستحالة، وتتألف من الشكل المنطقي المعروف باسم*تكافؤ العبارتين*: إذا كانت هناك حقوق، إذن لا بد من وجود سلسلة هرمية لانهائية من السلطة؛

وحيث أنه لا وجود لسلسلة هرمية لا نهائية من السلطة، إذن لا توجد حقوق.
وهكذا فإن هولمز وسانستين، في تفصيل وعرض نظريتهما، لا يعملان على إنتاج "وضوح التركيز"، وإنما على إنتاج الفوضى المنطقية والتفكك وانعدام التناسق.
إن نظرية الحرية التي جاء بها ودافع عنها كل من هولمز وسانستين تؤدي كذلك إلى نتائج غريبة. ذلك أن هولمز وسانستين يستخدمان كلمتي "الحقوق" و"الحرية" بصورة تجعل أياً منهما تحل محل الأخرى، وليس ذلك فقط في عنوان الكتاب، وإنما كذلك في النص.[10] فحين نأخذ تعريفهما للحق بأنه مصلحة "يمكن اعتبارها حقاً حين يعاملها نظام قانوني فعال على هذا النحو من خلال استخدام موارد جماعية في سبيل الدفاع عنها"،[11] وحين يعاملان كلمتي "الحقوق" و"الحرية" على أنه يجوز أن تحل الواحدة منهما محل الأخرى، فإن هذا يبرر لنا أن نستخلص النتائج التالية:

- إذا كان لدي اهتمام في عدم تعاطي المخدرات التي تؤدي إلى الإدمان؛
- إذا كانت الدولة تستخدم موارد جماعية من أجل منعي عن تعاطي المخدرات، عندها
- يكون لدي حق في أن تستخدم الدولة الموارد الجماعية من أجل منعي عن تناول الأدوية.

لنفترض أن الدولة تضعني في السجن من أجل أن تمنعني من تعاطي المخدرات (ولنصرف النظر عن الحقيقة التي تقول إن الدول الحقيقية تخفق في إبقاء المخدرات خارج السجون). وبما أن إنفاذ حقوقي هو أن أتمتع بحماية حريتي، فإن الدولة، من خلال وضعي في السجن، تجعلني إنساناً حراً. والواقع أنه إذا أخفقت الدولة على نحو ما في وضعي في السجن، فإنها ستكون بذلك قد تعدَّت على حقوقي. (لكن لاحظ أنه إذا لم يكن الحق مفروضاً بصورة فعلية من قبل الدولة، فلن يكون ذلك حقاً من الحقوق. إن محاولة السير وراء مضامين نظريتهما تشبه التفكير بمضامين رفع الشر إلى مصاف الخير من قبل أفراد "عائلة آدامس". في نهاية المطاف تتهاوى هذه المحاولة في درك التناقض وعدم الاتساق المنطقي.

---

[10] المرجع السابق، على سبيل المثال في الصفحات رقم 39 و46 و83 و93.

[11] المرجع السابق، صفحة 17.

أخيراً، تنهار النظرية التي يطرحها هولمز وسانستين بحلول الصفحة رقم 203 من كتابهما، التي تشتمل على أول دراسة "للأفكار الأخلاقية" بعد المقدمة، حيث رفض المؤلفان القبول بالحقوق الأخلاقية من أجل تحقيق "تركيز واضح ومحسن". وبعد أن ينادي المؤلفان على مدى أكثر من 200 إلى أن تعتمد الحقوق على السلطة، والتي يُعَرِّفانها على أنها القدرة على فرض العقوبة (مرة أخرى، "لا يتم الأخذ بالواجبات على محمل الجد إلا حين يُعاقَب الإهمال والتفريط من قبل سلطة عامة تنفق من المال العام")، فلقد جاءا بالاعتراف المذهل التالي: "إن اعتماد الحقوق على السلطة والقوة ليس نذيراً بالسخرية والاستخفاف، لأن السلطة نفسها لديها مصادر متعددة. فهي تنشأ ليس من المال أو المنصب أو المكانة الاجتماعية وحدها، بل أنها تأتي كذلك من الأفكار الأخلاقية القادرة على تجميع صفوف المساندة الاجتماعية المنظمة."[12]

وقدموا حركة الحقوق المدنية مثالا على ذلك، الحركة التي جعلت الدولة تتدخل من أجل حماية الحقوق المدنية للأمريكيين السود. لكن إذا كانت الأفكار الأخلاقية تعتبر شكلاً من أشكال "السلطة"، فما هو المبرر حينئذ وراء استبعاد الحقوق الأخلاقية من الأصل؟ ألم يكن بمقدورنا القول أنه يجدر برجل الشرطة أن يمتنع عن تعذيب الشخص أولاً لأن هذا عمل شرير ومنافٍ للأخلاق ولا يجوز القيام به -لأنه يشكل تعدياً على حقي في ألا أتعرض للتعذيب- وليس فقط لمجرد أن رجل الشرطة يخشى أن يعاقبه رؤساؤه، والذين هم بدورهم يخشون عقاب من هم أعلى منهم في السلطة؟ إن نظرية المؤلفَين قضية تدور في حلقة مفرغة حين يدمجان "الأفكار الأخلاقية" في تعريفهما للسلطة الذي تم تقديمه على أنه بديل للأفكار الأخلاقية في المقام الأول.

إن الهدف من الملاحظات الواردة أعلاه ليس مجرد توجيه لَكَمات متتالية إلى أستاذين بريئين من أساتذة القانون، بصرف النظر عن مدى استحقاقهما لذلك،[13] وإنما كذلك من أجل توضيح المشاكل المفهومية

---

[12] المرجع السابق، صفحة 203.

[13] ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن كتاب *تكلفة الحقوق* هو كتاب جدلي للغاية، كما أنه يفتقر إلى سمات البحث الرصين، وهو يتحدث بطريقة كريهة ومنفرة في انتقاداته للذين يختلفون مع الآراء الواردة فيه. على سبيل المثال، مباشرة بعد أن أقر المؤلفان على نحو من الشهامة بأن "كثيراً من نقاد دولة الرعاية الاجتماعية التنظيمية يتحدثون بمنتهى حسن النية وسلامة الطوية" (الصفحة 216)، ينكصان عن هذه اللغة وينكلان بمنتهى القسوة بجميع نقاد دولة الرعاية الاجتماعية حين يلصقان بهم وصمة العنصرية: "لكن زعمهم بأن 'الحقوق الإيجابية' هي نوعاً ما لا تتفق مع الطريقة الأمريكية وأنه ينبغي استبدالها بسياسة تقوم على عدم التدخل، هذا الزعم يفتقر إلى المعقولية على ظاهره إلى درجة أننا نتساءل بالفعل وبصورة قوية عن السبب في صموده حتى الآن. فما الذي يفسر سبب بقاء مثل هذه الطريقة في التفكير التي هي فاسدة بصورة بالغة؟ هناك كثير من الأجوبة الممكنة، لكن مشاعر التحيز الموروثة – بما في ذلك التحيز العنصري، الواعي منه وغير الواعي – ربما كان لها دور في ذلك. والواقع أن الزعم بأن الحريات الحقيقية الوحيدة هي حقوق الملكية والتعاقد يمكن له في بعض الأحيان أن يقارب كونه شكلاً من أشكال الفصل العنصري عند البيض: بمعنى أن مبنى السجن ينبغي عليه

الكامنـة فـي المحـاولات التـي تجـري فـي الفتـرة الأخيـرة لصـياغة وتشـكيل نظريات الحقوق. إن المشكلة في كثير من عمليات التنظير المعاصرة حول الحقوق تضرب بجذورها على نحو أعمق من الفوضى المنطقية التي تتولد بفعـل هـولمز وسانسـتين فـي محاولتهمـا فـي التخلـي عـن طريقـة التفكيـر التقليديـة فـي مجـال الحقـوق. وهـذا الجانـب هـو مـا ابتُلِيت بـه طرائـق فهـم الحقـوق التـي يَقـر فيهـا المؤلفـان بـأن جميـع الحقـوق "هـي سـلطات تتولـد بفعـل المجتمـع السياسـي". وحتـى نفهـم هـذه المشـاكل الأعمـق، سـأنتقل الآن إلـى اثنـين آخـرين مـن المفكـرين المعاصـرين البـارزين مـن أصـحاب نظريـات الحقـوق، وهمـا جوزيـف راز Joseph Raz ورونالـد دوورِكـن Ronald Dworkin.

في كتاب *الجانب الأخلاقي للحرية* للمؤلف راز، يعرِّف المؤلفُ الحقَّ على النحو التالي: "'يتمتع (س) بحق ما' في حالة واحدة فقـط، وهي إذا كـان باسـتطاعة (س) أن تكون لـه حقـوق، وفي حـال تسـاوي جميـع الأمـور الأخـرى، يُعتبَـر أحد جوانب رفاهية س (أي مصلحته) سبب كاف لأن نـرى ونعتبـر أن شخصـاً آخـر (أو أشخاصـاً آخـرين) يقـع عليـه (أو عليهم) واجـب مـا."[14] إن راز يـرفض واحـداً من الأركان الأساسية في نظرية الحقوق التقليدية، وهي الفكرة التي تقـول إن الحقـوق والواجبـات بينهمـا علاقــة متبادلــة (علــى الأقــل مــن الناحيــة الطبيعيـة): "إن حـق شـخص معـين لـيس واجـب شـخص آخـر. إنـه الأسـاس الذي يقـوم عليه الواجـب، وهـو أسـاس يبـرر أن نـرى ونعتبـر أن هـذا الشـخص الآخر عليه واجب، إذا لـم ينـاقَض ذلـك مـن خـلال اعتبـارات متضـاربة."[15] معنـى ذلك، أن راز لا يعتبر تأكيد حق ما على أنـه بالضـرورة تأكيـد أي واجـب يقـع علـى عاتق شخص آخر، سـواء كـان ذلـك الواجـب لـه طـابع سـلبي أو إيجـابي. وإنمـا هو يـرى أن التأكيـد علـى حـق مـا لا يزيـد علـى كونـه *سببـاً* مـن أجـل أن نعتبـر أن شخصـاً آخر يقع على عاتقه واجب معـين، لكـن هـذا السـبب يمكـن أن يهـيمن عليـه سـبب أعظـم، وأن الرصيد النهـائي للأسـباب هـو الـذي يحـدد مـا إذا كـان هذا الشـخص يقـع علـى عاتقه واجـب أم لا.

أن يحل محل البرنامج الحكومي الرامي إلى تحضير الأطفال في سن ما قبل المدرسة في العائلات الفقيرة من أجل إعدادهم للنجاح في المدرسة. إن الانسحاب إلى داخل مناطق وتجمعات تحيط بها أسوار وبوابـات ينبغـي أن يحـل محـل سياسـة الاشـتمال [الاجتمـاعي]" (صفحة 216). هذه التهمة المتهافتة لا تقوم على أي دليل, ليس هذا فحسب، ولكنها لا تستحق حتى الاحتقار.

[14] Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 166.

[15] المرجع السابق، صفحة 171.

بالمثل نجد أن رونالد دووركِن، وهو منظر في الحقوق، يُعرِّف الحقوق على أنها "أوراق رابحة"، لكن يبدو أن هذه الأوراق الرابحة ما هي إلا أثقالاً بدلاً من أن تكون أوراقاً رابحة كما يفهمها لاعبو الألعاب الورقية:

> تعتبر الحقوق الفردية أوراقاً سياسية رابحة يحملها الأفراد. يكون للأفراد حقوقا حين لا يُعتبر الهدف الجماعي، لأي سبب من الأسباب، تبرير كاف يسوغ حرمان هؤلاء الأفراد مما يرغبون في امتلاكه أو القيام به كأفراد، أو ألا يكون مبرراً كافياً يسوغ فرض بعض الخسارة أو الحاق الأذى بهم.[16]

بالإضافة إلى ذلك،

> ليس لأي شخص حق سياسي (حسب رأيي) ما لم تكن أسباب إعطائه ما يطلب أقوى من بعض المبررات الجماعيَّة التي تقدم في العادة تبريراً سياسياً تاماً من أجل اتخاذ قرار معين.[17]

حين تستند الحقوق على هذا الأساس أو على أساس مشابه له، فسيكون لها، كما كتب راز، "طابع ديناميكي"، بمعنى أنها تتغير بطرق لا يمكن التنبؤ بها في الغالب؛ وبصورة خاصة فإنها تتغير بطرق لا يستطيع المواطنون بصورة عامة التنبؤ بها. وبالتالي يمكن أن يعتقد المواطنون أنهم يتمتعون

---

[16] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. xi.

[17] Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, p. 365. كما يقول أنتوني دو جاساي عن نظريته: "باختصار، يتوقف كل شيء على أي الأسباب التي لها وزن أثقل من غيرها. لكن ما هي الفائدة في قولنا بأن صاحب الوزن الأثقل ترجح كفته على صاحب الوزن الأصغر، وأن كل شيء يتوقف على أيها الأثقل وأيها الأصغر وزناً؟ من الواضح أن 'الحقوق تكون أوراقاً رابحة' حين لا يكون الرصيد النهائي للمنافع أثقل وزناً منها؛ ولا تكون من الأوراق الرابحة حين يفوقها وزناً. لكن هذا لا يفدينا بشيء، وكأننا نقول إن إحدى أوراق اللعب أقوى من ورقة أخرى أضعف منها، والتي هي بدورها تكون أضعف من ورقة ثالثة. إن هذا ليس هو قولنا إن الورقة هي من الأوراق الرابحة." انظر Anthony de Jasay, *Choice,Contract, Consent: A Restatement of Liberalism* (London: Institute of Economic Affairs, 1991), pp. 39–40. قارن مفهوم "الحقوق" عند دووركن، التي هي مجرد رواسب قضائية أو خاطرة لاحقة قادرة على تبرير الادعاءات فقط حين "لا تكون منفعة جماعية مبرراً كافياً لحرمانهم مما يرغبون،" قارن ذلك بالوصف الذي يعطيه جويل فاينبيرج للحقوق، "التي يكون استخدامها المميز والشيء الذي يكون مناسباً لها بصورة خاصة، يجب أن يُدَّعى ويطالَب به، ويُؤكَّد ويتم الإصرار عليه. إنها أجسام صلبة بصورة خاصة ومؤهلة 'لأن نقف فوقها'، بمعنى أنها من أفضل الأنواع المفيدة في الأثاث الأخلاقي. إن امتلاك الحقوق، بطبيعة الحال، يجعل التقدم بالادعاءات والمطالبات أمراً ممكناً؛ لكن التقدم بالادعاءات هو ما يعطي الحقوق أهميتها ودلالتها الأخلاقية الخاصة. هذه السمة الموجودة في الحقوق مرتبطة على نحوٍ ما باللغة الطنانة المعتادة حول الأمور التي تشكل جوهر الكائن البشري. إن امتلاك الحقوق يمَكِّننا من 'الوقوف كالرجال'، وأن ننظر مباشرة في عيون الآخرين، وأن نشعر على نحو جوهري بأن كل شخص مساوٍ لكل شخص آخر." انظر Joel Feinberg, ''The Nature and Value of Rights,'' in *Rights, Justice, and theBounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), p. 151.

بحق "التجمع بطرق سلمية، وتقديم التماس للحكومة من أجل معالجة وإصلاح بعض المظالم" (التعديل الأول على الدستور الأمريكي) أو الحق في "أن يكونوا آمنين في أشخاصهم ومساكنهم ومستنداتهم ومتاعهم، من عمليات التفتيش والمصادرة غير المعقولة" (التعديل الرابع على الدستور الأمريكي) لكن، دون علم منهم، تغير أمر ما بحيث أن تلك الحقوق التي نص عليها التعديلان الأول والرابع لم تَعُد واجبة على الحكومة أو على إخوانهم المواطنين من حيث السماح لهم (أو من حيث الامتناع عن منعهم) بالتجمع بطرق سلمية أو السماح لهم بأن يكونوا آمنين في أشخاصهم ومساكنهم ومستنداتهم وأمتعتهم. ولنقل إنه تم اكتشاف (ربما من قبل السلطة التشريعية) أن بعض المواطنين الآخرين لديهم مصلحة جديدة في الهيمنة على هذه الحقوق وتجاوزها، ومن الممكن أن يكون السبب في ذلك هو استياؤهم من الكلمات التي ألقيت في التجمعات السلمية التي عقدها إخوانهم المواطنون، أو لأنهم أرادوا امتلاك أشخاص أو مستندات أو أمتعة إخوانهم المواطنين. في هذه الحالة ربما نعتبر بكل سهولة أن وجود هذه المصالح تعمل على إيجاد الأسباب نفسها الداعية إلى أن يقع على عاتق المجموعة الأولى من المواطنين واجب معين. إذا كانت الحال كذلك، عندها سيكون للمجموعة الثانية من المواطنين الحق في الهيمنة على حقوق المجموعة الأولى. لكن حتى هذا لا يُعتبر سبباً كافياً من أجل أن تقوم الدولة بالهيمنة على الحقوق التي يؤَمِّنها التعديلان الأول والرابع، لأن الرصيد النهائي للحقوق سيكون على نحو يجعل حقوق المجموعة الثانية ترجح كفتها على حقوق المجموعة الأولى، الأمر الذي يؤدي بالتالي إلى فرض واجب يقع على عاتق المجموعة الأولى ويقضي بالخضوع للمجموعة الثانية. وحيث أن تضارب المصالح أمر مؤكد، فإن الحقوق ستتضارب أيضا، حين يُنظَر إليها على النحو الذي يتحدث به راز ودووركِن وأتباعهما.

دعونا نضع الأمر بصورة ملموسة وأكثر واقعية. إذا كانت لدي مصلحة في الاستيلاء على مزرعتك أو في إيقافك عن إصدار تعليقات أعتبرها مهينة أو تدل على الاحتقار، فمن الممكن أن تكون هناك حجة تدعو إلى أن يكون لي الحق في الاستيلاء على مزرعتك أو إيقافك عن الكلام. إذا كان أياً من الرصيد النهائي للأسباب (راز) أو "الهدف الجماعي" (دووركِن) أثقل في الميزان من دعواك وحقك في مزرعتك أو في كلامك، عندها يكون عليك واجب يقضي بالخضوع لمصادرة مزرعتك أو في إيقافك عن الكلام.

يمكن أن يكون ذلك أكثر وضوحاً إذا درسنا أحد منتَجات هذا النهج العام نحو الحقوق، وهو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تبنته الأمم المتحدة في عام 1948. وفقاً للمادة 24 من الإعلان فإن

> لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، بما في ذلك، تحديد ساعات العمل بساعات محدودة، وقضاء عطلات دورية بأجر.

ووفقاً للمادة 25 من الإعلان فإن

> لكل شخص الحق في تأمين مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

فلنفترض أن بيل بحاجة إلى رعاية طبية وخدمات اجتماعية ضرورية، وأن جانيت طبيبة. إذا كان لبيل الحق في الحصول على خدمات جانيت (بحسب المادة 25)، لكن كان لجانيت الحق في الحصول على الراحة، وعلى أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر (بحسب المادة 24)، فإذا تضاربت هذه المصالح (وهو أمر من المؤكد أنه يحدث في بعض الأحيان)، فمن هو الشخص الذي يجب أن تتحقق حقوقه؟[18] جيريمي والدرون Jeremy Waldron، هو أحد المدافعين عن "نظرية المصلحة" التي يروج لها راز، يعترف بمرح أن الحقوق التي يُنظَر إليها على هذا النحو لن تكون فقط "ديناميكية" وإنما ستعمل كذلك على إيجاد حالات من التضارب كأمر مفروغ منه:

> سأجادل على النحو التالي: أولاً، أنه إذا فهمنا الحقوق على نحو ينسجم مع نظرية المصالح، التي يروج لها جوزيف راز، عندها لا

---

[18] على ما يبدو فإنه ليس من قبيل الصدفة أن المادة قبل الأخيرة في هذا الإعلان الكامل "لحقوق الإنسان" هو بيان لالتزام معين: "على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراُ كاملاً." بعبارة أخرى فإن معنى ذلك هو أن لكل شخص الحق في أن تكون لديه "واجبات نحو المجتمع"، وهي عبارة يمكن تفسيرها في العادة لتعني واجب إطاعة الدولة. بموجب هذا المفهوم، تتبخر حقوق المرء لتتحول إلى واجب لإطاعة الدولة، التي هي المؤسسة المكلفة بتحديد أي من المصالح الكثيرة والمتنوعة والمتضاربة ينبغي تحقيقها والوفاء بها.

> بد من أن ننظر إلى تضارب المصالح على أنه أمر لا مفر منه بصورة أو بأخرى؛ ثانياً، أن الحقوق بحسب هذا المفهوم ينبغي أن ننظر إليها، ليس على أنها تشكل علاقة متبادلة مع واجبات بعينها، وإنما على أنها تعمل على إيجاد مجموعة من الواجبات؛ ثالثاً، أن هذا التعدد في إيجاد الواجبات يقف في وجه أي تحليل مرتب أو تحليل مكرس لهدف واحد من حيث الطريقة التي ينبغي فيها التعامل مع إيجاد حل لتضارب المصالح.[19]

يتصدى والدرون للتحديات التي تعتبر أن المصالح هي نوع من الحقوق (أو أن الحقوق هي نوع من المصالح)، والذي وضعه موريس كرانستون، وهو أحد المدافعين عن أحد المفاهيم التقليدية الأكثر تحررية. فيقول،

> إذا كان من المستحيل عمل شيء ما، فإن من السخف أن ندَّعي أنه حق من الحقوق. في الوقت الحاضر يعتبر من المستحيل تماماً، وسيظل كذلك من المستحيل لفترة طويلة من الزمن، إعطاء "إجازات مدفوعة الأجر" (بحسب المادة 24 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) لكل شخص في العالم.[20]

عرض كرانستون معيار الإمكانية ليكون جزءاً من نقد يطرحه ضد أولئك الذين يجادلون بأن وقت الفراغ والدخل والرعاية الصحية والمسكن وما إلى ذلك هي "من حقوق الإنسان"؛ وهو لا ينكر أن لدينا مصالح في المنافع التي من هذا القبيل، لكنه يلاحظ فقط أن مفهوم "ينبغي" ينطوي على مفهوم "الاستطاعة" ويتساءل عن الكيفية التي يمكن فيها لشيء مستحيل أن يُعتبَر من الحقوق. ونلاحظ أن رد والدرون على انتقاد كرانستون لتلك الادعاءات يستغل استخداماًت غامضةبدلاً من التصدي للمشكلة الحقيقة للغاية التي يثيرها كرانستون:

> لكن بالنسبة لكل شخص يسكن في هذه المناطق، ليس من الصحيح أن حكومته عاجزة عن تأمين الإجازات مدفوعة الأجر، أو الرعاية الصحية، أو التعليم، أو الجوانب الأخرى للرعاية الاجتماعية *له*. في الواقع، بإمكان الدولة فعل ذلك (بل هي

---

[19] Jeremy Waldron, ‘‘Rights in Conflict,’’ in *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 203.

[20] Maurice Cranston, ‘‘Human Rights: Real and Supposed,’’ in *Political Theory and the Rights of Man,* ed. D. D. Raphael (Bloomington: Indiana University Press, 1967),p. 50.

بالتأكيد تفعله) لعدد لا بأس به من مواطنيها، وهذا يترك سؤالاً مفتوحاً: من سيكون هؤلاء الأشخاص المحظوظون. ولمن ستكون من سكان تلك المناطق، يمكن بصورة معقولة التقدم بادعاء مفاده أن مصلحته في الرعاية الاجتماعية الأساسية هي مهمة على نحو يكفي لتبرير الفكرة القائلة إنه يقع على عاتق الحكومة واجب تزويد تلك الرعاية الأساسية، وسيكون ذلك واجباً تستطيع الحكومة أداءه. بالتالي في كل حالة من هذه الحالات فإن الحق المزعوم يفي باختبار الإمكانية. ولا تنشأ المشاكل المتعلقة بالندرة والتخلف إلا حين نأخذ جميع هذه الادعاءات عن الحقوق في وقت واحد معاً. لاحظ أن الواجبات في كل حالة فردية ليست هي التي تطالب بالمستحيل، . . . وإنما اجتماع الواجبات كافة حين تؤخذ معاً هو الذي لا يمكن الوفاء به. لكن أحد السمات المهمة في خطاب الحقوق هو أن الحقوق تُنسَب إلى الأفراد واحداً فواحد، وليس بصورة جماعية أو على وجه الإجمال.[21]

بعبارة أخرى، إذا كان من الممكن تزويد شخص واحد بجميع هذه المنافع، فإن لكل شخص الحق في الحصول عليها جميعاً. والخطأ في الرد هو أن نأخذ الفكرة القائلة إن الحقوق توجد كصفة لازمة في الأفراد ونفسرها على أنها تعني أن ادعاءات الحقوق لا بد لها أن تُدرَس كل واحدة على حِداً في كل مرة، وبمعزل عن جميع الادعاءات الأخرى، بدلاً من أن تُدرَس معاً. لكن لا يوجد أي شيء في فكرة الحقوق الفردية يقتضي اللجوء إلى هكذا منهج. ونستنتج من رد والدرون أنه بالنسبة لكل شخص يُحترَم حقه، لا بد أن يكون هناك في المقابل شخص آخر يتم إنكار حقه، وهذا ما يؤدي إلى خلق "لعبة المجموع الصفري" بالنسبة للحقوق أي أن يربح طرف على حساب خسارة الطرف الآخر. لكن إحدى السمات اللازمة التي لا جدال فيها بشأن الحقوق هو أن من المفترض أن تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، لا أن تجعلها مستحيلة
وعلى حد تعبير جون لوك

إن واجبات الحياة لا تتناقض مع بعضها البعض، ولا تسلح الناس ضد بعضهم البعض -هي نتيجة تَتْبع بالضرورة من الافتراض السابق، لأنه بموجبه، كما يقولون، كان الناس بحكم

[21] والدرون، الصفحة 207.

> قانون الطبيعة في حالة حرب؛ وبالتالي يُلغى المجتمع وتُلغى معه جميع مشاعر الثقة، التي تعتبر اللاصق الذي يشد لُحمة المجتمع.[22]

ومما يزيد من غرابة هذا التفسير الذي لا مبرر له للنزعة الفردية الذي يجعلها تعني أن "الادعاءات تؤخذ بمعزل عن بعضها بعضاً ودون وضع أي اعتبار للادعاءات الأخرى"، هو السذاجة التي يبديها والدرون حين يتناول "سؤالاً مفتوحاً عمن سيكون هؤلاء الأشخاص المحظوظون." فهل يتوقع والدرون إجراء يانصيب في البلدان الفقيرة التي تتمتع فيها الحكومات بصلاحية تحديد من سيكون "هؤلاء الأشخاص المحظوظون"، أم أنه يظن أن الحل الأرجح هو نوع معين من المحسوبية (سواء كانت عائلية أو عرقية أو قائمة على الرشوة أو قبلية أو دينية أو ما إلى ذلك)؟ (في رأيي أن السؤال من الناحية العملية يجيب عن نفسه).

إن النهج الذي يتبعه راز ووالدرون نحو الحقوق يستغني من الناحية الفعلية عن الحقوق، لأن مفهوم الحقوق الذي يقتضي "أنه لا بد من اعتبار التضارب في الحقوق على أنه أمر لا مفر منه بصورة أو بأخرى"، يوقنا في مشكلة متعلقة بكيفية التوصل إلى قرار بين الادعاءات المتضاربة. وحيث أنه يشترط في الأصل أن كل طرف من أطراف التضارب في الحقوق يمتلك الحق، عندها لا يمكن تسوية الأمور المتعلقة بالتضارب على أساس الحقوق. في هذه الحالة لا بد من اللجوء إلى مبدأ معين غير الحقوق من أجل تسوية التضارب. وفي الصور التي يصيغها راز ووالدرون للحقوق، تصبح الحقوق لا طائل من ورائها وزائدة عن الحاجة، أي مجرد زينة لا جدوى منها تزين نظاماً من الفقه يسعى إلى ترتيب المجتمع على أساس آخر غير معين أو غير محدد.[23]

يفسر ماثيو كرامر Matthew H. Kramer الغموض الذي يحيط بمشاكل التضارب الناشئة عن تلك النظريات على النحو التالي:

---

[22] John Locke, ''Essays on the Law of Nature,'' in *Political Essays,* ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 132.

[23] "القانون" و"الحق" مفهومان مرتبطان، وبينهما صلة تاريخية معقدة. بالتالي حين نرفض "الحق" فإن هذا يعني من الناحية العملية أن نرفض القانون لصالح الإرادة الاعتباطية. لكن كما يلاحظ أرسطو بنوع من الاستياء في كتاب **السياسة**، "من الأفضل لو أن هذه الأشياء تتم وفقاً للقانون بدلاً من أن تتم وفقاً لرغبة الإنسان، على اعتبار أن هذه الرغبة لا تعتبر مقياساً مأموناً" (1272ب5 – 8). Aristotle, *Politics,* trans. Carnes Lord (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 80.

> على خلاف الواجب الذي يقضي بفعل أمر معين (س) وحرية الامتناع عن فعل (س)، فإن الواجب الذي يقضي بفعل أمر معين (س) والواجب بالامتناع عن فعل (س) ليس بينهما تناقض صارخ. إنهما في حالة تضارب وليس في حالة تناقض. ورغم أن إنجاز أي منهما يؤدي إلى استبعاد الفعل الآخر، إلا أن وجود أي واحد منهما لا يلغي بأي شكل من الأشكال وجود الفعل الآخر.[24]

يعني أنه ليس بين الجملتين تناقض منطقي؛ ولكن فقط القيام بالواجبات التي تقتضيها كل جملة منهما في الوقت نفسه سيكون أمراً مستحيلاً. ربما يَطيب خاطر (بعض) علماء المنطق بتلك الملاحظات، لكن ربما لن تشعر الأطراف الداخلة في تضارب اجتماعي بذلك. وتعلمنا التجربة أن السلطة السياسية والنفوذ السياسي، ناهيك عن القوة الغاشمة والعنف، تخطر على البال مباشرة باعتبارها سبلاً لتسوية حالات التضارب تلك، والتي لا يمكن تسويتها -بحكم الاشتراط المنصوص عليه- على أساس الحقوق.

وحتى بالنسبة للمنظرين في الحقوق غير التحررية، نجد أتراكتا إنجرام Ingram، تعطينا نظرية حول "الحقوق" بحيث ترى أن الحقوق زائدة عن الحاجة ولا طائل من وراءها. ليس هذا فحسب، وإنما تعمل كذلك من الناحية الفعلية على إبطال وإلغاء الحقوق تماماً. ففي كتابها *نظرية سياسية في الحقوق*، تحاول أن تؤسس "الحقوق" على نظرية محددة في الاستقلال الذاتي وتنتقد النظرية التحررية التقليدية على أساس أنها "تتجاهل تحديد صورة مثالية عن الشخص حيث يتم اشتقاق برنامج من الضوابط والقيود بموجبها."[25] وهي تلجأ إلى نظرية الفيلسوف إيمانويل كانت القائمة على فكرة الاستقلال الذاتي لكن تقوم بصورة جوهرية بتعميم مفهوم الاستقلال الذاتي وإعطائه صورة جماعية، بحيث أن المبادئ الناتجة عن ذلك

> ليست المبادئ الأخلاقية المتعلقة بالأفعال الخاصة التي نجدها في عملية صنع القانون الأخلاقي، وإنما هي مبادئ تفرض قبول

---

[24] Matthew H. Kramer, ''Rights Without Trimmings,'' in *A Debate over Rights: Philosophical Enquiries,* ed. Matthew H. Kramer, Nigel Simmonds, and Hillel Steiner(New York: Oxford University Press, 2000), p. 19.

[25] Attracta Ingram, *A Political Theory of Rights*. (أكسفورد: مطبعة كلاريندون، 1994)، صفحة 117.

> مجموعة من العاملين أو الفاعلين. وفي غياب الظروف التجريبية التي تحبذ النزاهة وعدم التحيز، لا بد لنا من أن نتصور أن عملية القبول اللازمة على أنها أمر افتراضي. فهذا القبول هو الذي يمكن أن نقدمه، في حال كانت دوافعنا وجانبنا العقلي غير محاطة بجميع هذه السمات التي تميز الطابع الشخصي والاجتماعي الذي نعتبره في العادة على أنه نوع من الأذى والإجحاف الذي يؤثر على السعي لتحقيق السعادة أو العدالة.[26]

إن ما يلفت نظرنا بصورة خاصة في هذا المقام هو غياب التحديد الذي يأخذ طابعاً متطرفاً بالنسبة للمبادئ الناتجة عن ذلك التحليل. فهي المبادئ التي يمكن أن يقبل بها "مجموعة من العاملين الأخلاقيين" الذين يتسمون بأنهم "غير محاطين" على نحو كاف بجميع هذه السمات. ونجد ما يشير إلى عدم التسامح الجوهري الناتج عن هذا النهج في فقرة قاتمة تنذر بالشؤم ضمن الكتاب، وتتحدث عن المثل الجوهرية المتنافسة على مفهوم الخير:

> هناك مفاهيم كثيرة حول السعادة. وهناك خلاف على مزاياها النسبية. ومن وجهة نظر الاستقلال الذاتي فإن وظيفتها تشابه الوظيفة التي يؤديها العددالكبير من الموارد التي يمكن أن نختار منها مفهوم الخير، *شريطة أنها تقع فقط ضمن نطاق الأخلاقيات التي تدور حول الاستقلال الذاتي.*[27]

معنى ذلك أن مفاهيم وتصورات الخير التي لا "تدور حول الاستقلال الذاتي" ليس مسموحاً بها. لعل إنجرام تشعر بحرج يفوق الحد (بسبب المضامين المترتبة على جملتها المثيرة للقشعريرة) في تناول السؤال الواضح الذي يدور حول ما إذا كانت الديانة اليهودية أو الكاثوليكية أو الإسلام أو أي نظام عقائدي ديني (أو غير ديني) يعطينا قدراً كافياً من المفاهيم "التي تدور حول الاستقلال الذاتي" على نحو يسمح لنا بالاختيار من بينها. باسم الاستقلال الذاتي، سيتم تنظيم جميع المثل الشخصية من خلال المفهوم الجماعي. "وحيث أن ممارسة الاستقلال الذاتي تؤدي إلى مثل شخصية متنافرة فيما بينها، فليس هناك خيار سوى تنظيم ادعاءاتهم بصورة جماعية في السياسة."[28]

---

[26] المرجع السابق، صفحة 153.

[27] المرجع السابق، صفحة 164.

[28] المرجع السابق، صفحة 166.

وهكذا نصل إلى نظرية في "الحقوق" تبرر الدولة الشمولية أو الدولة الاستبدادية. وكما رأينا فإن البدائل للمفاهيم الليبرالية التقليدية للحقوق تولد التناقض وانعدام الاتساق؛ بل إن بعضها يهدف حتى بصورة صريحة إلى بناء الهياكل السياسية المستبدة والشمولية، وبالتالي فإنها من هذا الباب لا تعمل فقط على إحداث الفوضى والفساد في نظرية الحقوق، وإنما تعمل كذلك على تدميرها برمتها.

المنطق والأداء الوظيفي

إن المنطق الداخلي لنظريات الحقوق التي يعرضها دعاة دولة الرعاية الاجتماعية، مثل راز ووالدرون وهولمز وسانستين، هي نظريات متناقضة وتدور في حلقة مفرغة وينشأ عنها نوع من اللبس والتضارب الاجتماعي الذي لا يمكن تسويته أو تحقيق الانسجام بداخله.

لقد أخفق أولئك المفكرون في إدراك وتقدير حقيقة أن للحقوق وظيفة اجتماعية. فمن جانب، تجعل الحقوق تحقيق الحضارة المعقدة التي تحيط بنا في الوقت الحاضر أمرا ممكنا. فبدون الحقوق الفردية لم يكن من الممكن أن نتوصل إلى المؤسسات المعقدة أو إلى النظام الواسع التي تتمتع به الحضارة الحديثة. إن النظام الاجتماعي له متطلباته، وهذه المتطلبات تجد مثيلاً لها في هيكل وبنية نظرية الحقوق التي تصاحب أي نظام اجتماعي. وكما أن المخططات المعمارية والهندسية لمبنى معين يجب ألَّا تتناقض مع مبادئ الرياضيات والفيزياء إذا أردنا للمبنى أن يخدم الغرض الذي أنشئ من أجله (على افتراض أن وظيفته تتمثل في عدم انهياره على من فيه)، بالتالي فإن قواعد النظام الاجتماعي، بما في ذلك الحقوق، لا بد ألا تشتمل على تناقضات وألا تتعدى على المبادئ الأساسية للاستنتاج المنطقي إذا أردنا للنظام الاجتماعي أن يخدم الوظيفة التي أنشئ من أجلها -بل وحتى إذا أردنا لهذا النظام الاجتماعي أن يكون له وجود من الأصل.[29]

---

[29] تم شرح مقارنة القواعد الاجتماعية بالمبادئ المعمارية بتفصيل أوفى بقلم راندي بارنِتBarnett في كتابه *هيكل الحرية: العدالة وسيادة القانون*، خصوصاً الصفحات من 1 إلى 24. انظر Randy Barnett in *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1998). إن وظيفة القوانين والقواعد في تأمين النظام الاجتماعي كانت أساسية بالنسبة للمنهج القوي الذي اتبعه الفيلسوف القانوني البارز في القرن السابع عشر صاموئيلبوفِندورفPufendorf، الذي لاحظ أن "الناس لا يتحركون ويتأثرون برغبة منتظمة بسيطة واحدة، وإنما بمجموعة من الرغبات التي تجتمع بطرق عديدة. لهذه الأسباب تدعو الحاجة إلى العناية في وضع الأنظمة والسيطرة من أجل إبقائها بعيدة عن التصادم فيما بينها... والنتيجة هي كما يلي: من أجل أن يكون الإنسان في مأمن، من الضروري أن يكون كائناً اجتماعياً؛ بمعنى أن يضم صفه إلى صف الناس الذين هم مثله ويتصرف معهم ونحوهم بطريقة لا تعطيهم حتى عذراً مقبولاً لأن يوقعوا به الأذى، وإنما ليصبحوا راغبين في المحافظة على منافعه وتعزيزها [الوضع المناسب والمفضل]. إن قوانين هذه العلاقة الاجتماعية، القوانين التي تعلم المرء كيف يتصرف ليصبح عضواً نافعاً في المجتمع البشري، تدعى القوانين الطبيعية." Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law,* trans. Michael Silverthorne, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 35.

وعلى خلاف تأكيدات المتطرفين من أصحاب النظرية الإنشائية الاجتماعية الذين يعتقدون أن جميع المؤسسات والممارسات هي "تراكيب وإنشاءات اجتماعية"، وهو ما يَعْنون به التأكيدات الخالصة للإرادة، فإن الطبيعة البشرية ليست مرنة بصورة لا نهائية.[30] إن الواقع الموضوعي، بما في ذلك طبيعة الكائن البشري، تفرض قيوداً معينة على المؤسسات البشرية. ويمكن صياغة وفهم تواريخ المؤسسات والمفاهيم بالضبط لأنه بإمكان العقل فهم الواقع واستيعابه.

حين نقول إن البشر مقيدون بطرق عدة أو إن هناك أنماطاً متناسقة في تاريخ البشرية بحيث تختلف عن إطلاق ادعاءات بالنيابة عن مخطط ضخم للتاريخ، كما ما فعل جورج ف. ف. هيجل. وحتى لو رفضنا فلسفة هيجل العظيمة حول التاريخ (وهو ما أفعله)، فإنه لا يزال بمقدورنا إقرار نوع من المنطق الذي يشكل استجابات الإنسان للمشاكل، وهو منطق أطلق عليه الفيلسوف كارل بوبر اسم "منطق الموقف".[31] إذا لم تكن هناك إمكانية لاقتفاء وتتبع منطق المواقف، فلن يكون هناك سبب يذكر، هذا إن كان هناك سبب أصلاً، للإنصات إلى تفسيرات المختصين بالعلوم السياسية، أو المؤرخين، أو المخططين الاستراتيجيين العسكريين، أو علماء الاقتصاد، أو غيرهم من الدارسين للتفاعلات الإنسانية والتعاملات بين بني البشر؛ ولن تكون هناك حكاية يمكن متابعتها، ولن يكون هناك سبب يفسر لنا أن ما فعله(س) أدى إلى حدوث (ص).

إذا كان بين النظام الاجتماعي والتعاون علاقة تبادلية مع نظام معين أو أنظمة من الحقوق، فإن الصياغة المفهومية لهذا النظام أو لأنظمة الحقوق لا ينبغي لها أن تقتضي حدوث فوضى منطقية، لأن الفوضى المنطقية ستظهر في عالم الفعل الإنساني على شكل نزاع اجتماعي أو على شكل حرب، وليس على شكل نظام اجتماعي وتعاون بين الناس.

إن حالات التضارب في الحقوق التي يقر بها والدرون هي سمة لا مفر منها لنظريات المصالح، كما أن حالات الانكفاء اللانهائي، والوقوع في حلقة منطقية، وتهافت المنطق، والتي كلها سمات لنظرية هولمز وسانستين، تشير إلى أن هذه النظريات لا تُناظِر ولا تنسجم مع تنسيق الخطط والتعاون السلمي.

---

[30] إني أنتقد فقط "المتطرفين" من أصحاب النظرية الإنشائية الاجتماعية لأنه لا مجال لأن ننكر أن المؤسسات هي من نواتج الفعل البشري، وتكون أحياناً من نواتج التصميم البشري الواعي المدرِك لما يفعل. وإن الخطأ الذي يرتكبه المتطرفون هو اعتقادهم بأنه لما كانت المؤسسات الاجتماعية من نواتج الفعل البشري، فإنها يمكن أن تكون على أية هيئة نختارها لها أو نريدها أن تكون عليها.

[31] Karl Popper, *The Poverty of Historicism*.52-149 صفحة (1957 ،بوستن: مطبعة بيكون)

إن الحضارة التحررية تقتضي التعاون المشترك والتعاون السلمي. وكما يقول ف. أ. هايك:

> إذا كانت الأفعال الفردية للأفراد ستؤدي بالضرورة إلى إنتاج نظام عام شامل، فإن ما هو مطلوب في هذا الحالة هو ليس فقط أن يمتنع الأفراد عن التدخل بصورة غير ضرورية بين بعضهم البعض، وإنما أيضا أن يكون هناك على الأقل فرصة طيبة، فيما يتعلق بتلك الجوانب التي يعتمد فيها نجاح فعل الفرد على فعلٍ مقابل مناسب من الآخرين، في أن يحصل هذا التقابل بصورة فعلية.[32] لن يحدث هذا التقابل والتماثل إذا كانت الحقوق والواجبات ديناميكية على نحو "لا يمكن التنبؤ به"، أو إذا عملت على توليد نزاعات أو حالات تضارب، أو إذا كانت تستند إلى حالات من الانكفاء اللانهائي أو التفكير الذي يؤدي إلى الوقوع في الحلقة المفرغة.

إن هذا النظام وهذا التنسيق يتطلب وجود نظام من الحقوق لا يعلو عليه أي نظام، كما كتب توماس أكويني Thomas Aquinas، حين قدم ثلاثة أسباب وراء "ضرورة الملكية لحياة الإنسان":

> السبب الأول هو أن كل إنسان أكثر حرصاً على تدبير ما يخصه من حرصه على تدبير ما يخص الآخرين، على اعتبار أن كل شخص سيتهرب ويتنصل من الجهد اللازم لذلك ويترك لشخص آخر ما يخص المجتمع، وهو ما يحدث حين يكون هناك عدد كبير من الخدم. السبب الثاني هو أن شؤون البشر تُنجَز على نحو أكثر تنظيماً حين يكون كل شخص مكلفاً بالاهتمام بأمر خاص به هو نفسه، في حين أنه ستكون هناك فوضى وخلْط لو أن كل شخص كان عليه أن يهتم بأي أمر دون تمييز أو دون تحديد. السبب الثالث هو أنه من المضمون الحصول على حالة أكثر سلماً بالنسبة للشخص إذا كان كل إنسان قانعاً بما لديه.

---

[32] F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty, vol. I, Rules and Order* (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1973) 98-99.

> وهكذا فإننا نلاحظ أن حالات الاقتتال والشجار تنشأ بصورة متكررة حين لا تكون هناك قسمة للأشياء المملوكة.[33]

إن "الحالة الأكثر سلماً" والمضمون حصولها للإنسان هي دور نظام الحقوق الذي يصاحبها. فالحالة السلمية تقتضي وجود استقرار جوهري للمُلكية؛ كما أنها تقتضي ألا يكون للحقوق "طابع ديناميكي" على النحو الذي يتحدث عنه راز، وألا تعمل على توليد حالات تضارب ونزاع لا مفر منها، كما يرى والدرون. وكما ذكر جيمس ماديسون في نشرة *الفدرالي* رقم 62، أن أثر "السياسة القابلة للتحول" (بدلاً من "قابلة للتحول" تستطيع أن تضع كلمة "ديناميكية") هو أنها تُفسِد خير الحرية نفسها."

> أين المنافع التي تَعُود على الناس من وضْع الناس القوانين باختيارهم إذا كان عدد القوانين كبيراً لدرجة لا يمكن قراءتها، أو كانت متهافتة بحيث لا يمكن فهمها؛ أو إذا ألغيت أو عدلتقبل أن تُنشَر، أو أُخضِعت لتغييرات مستمرة إلى درجة أن من يعلم القانون اليوم لا يمكنهتوقع ما سيكون عليه في الغد. يُعَرَّف القانون على أنه قاعدة الفعل، لكن كيف يمكن أن يكون قاعدة إذا لم يعرف عنه شيء ولم يثبت على حال؟
> وهناك أثر آخر لعدم الاستقرار العام، وهو الميزة غير المنطقية التي تعطى لأصحاب الحصافة وأصحاب المشاريع والقلة المالكة للمال بحيث تفضلهم على عامة الناس من الكادحين الجهلة. إن كل قانون أو تنظيم جديد بخصوص التجارة أو الدخل والإيرادات، أو الذي يؤثر بأية صورة من الصور على قيمة الأنواع المختلفة من الممتلكات، يقدم حصاداً جديداً لأولئك الذين يتابعون التغيرات، والذين يستطيعون متابعة آثارها؛ ذلك الحصد الذي لم يزرعوه هم أنفسهم، ولكنهم يحصلون عليه بفضل جهود ورعاية القسم الأعظم من إخوانهم المواطنين. وهذه حالة من الأمور يمكن أن يقال فيها، وفي ذلك بعض

---

[33] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* IIa, IIae, Q. 66, trans. Fathers of the English Dominican Province(وستمنستر، ميريلاند: كلاسييكيات مسيحية، 1981) المجلد الثالث صفحة 1471.
في هذا السياق، كما في كثير غيره، يمثل توما الأكويني تقدماً كبيراً على تحليل أرسطو لمفهوم الملكية في كتاب *السياسة*، خصوصاً الكتاب الثاني، الفصول 3 و5 و7.

> الحق، إن القوانين توضع من أجل *قلة من الناس*، وليس من أجل *السواد الأعظم من الناس*.[34]

إن ما أقترحه هو أن ننظر في تاريخ تطور النظريات التقليدية في الحقوق، وهي النظريات التي يسعى راز ووالدرون وإنغرام وهولمز وسانستين لاستبدالها وأن نرى كيف أنها تكشف عن وجود تقارب بين نظرية الحقوق وبين مؤسسات التعاون والتنسيق الاجتماعي. ومن خلال إظهار كيف تتوافق نظريات الحقوق التحررية مع الحضارة التحررية وتساندها، عندها يكون بمقدورنا أن نرى السبب والكيفية التي تكون فيها متفوقة على النظريات البديلة المقترحة التي يعرضها علينا الدعاة الفلسفيون للحقوق الديناميكية والمتضاربة.[35]

الحق الموضوعي، والحق الذاتي، والقانون

لا يتسع المجال في هذا المقال لتقديم عرض تاريخي مفصل لتطور الحقوق وجذورها في الفلسفة اليونانية والقانون الروماني وعلم اللاهوت والفلسفة في العصور الوسطى، لذا سأقدم بدلاً من ذلك عرضاً غير كامل للمعالم الهامة في ذلك التاريخ، بغرض إقامة الدليل على الاتساق في مفاهيم العدالة والحرية التي ظهرت من ذلك.

إن الحق الموضوعي، أو الترتيب الصحيح للمجتمع، مرتبط بصورة وثيقة بالحق الذاتي، أو حقوق الأفراد الذين يشكلون النظام الاجتماعي. إن الحق الموضوعي هو ما يمكن أن نطلق عليه الترتيب الصحيح للأمور. فهو يشير إلى الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الأمور: ومن هنا نقول إنه من الصحيحأن نبقي على (س) و(ص). ويشير الحق الذاتي إلى حقوق الأفراد

---

[34] جيمس ماديسون، "فيما يتعلق بدستور مجلس الشيوخ بما يخص مؤهلات الأعضاء وطريقة تعيينهم والمساواة في التمثيل وعدد أعضاء مجلس الشيوخ ومدة تعيينهم"، رقم 62، في جيمس ماديسون والكسندر هاملتون وجون جاي، *الأوراق الفيدرالية* (نيويورك: كتب بنغوين، 1987) صفحة 368.

[35] ينبغي علينا أن نتذكر أن إدراك حقيقة أن هناك نظاماً معيناً من الحقوق يُعَد جزءاً لا يتجزأ من النظام الاجتماعي ليس هو نفسه الادعاء القائل بأن هذه الحقوق يتم احترامها دائماً ولا يتم تجاوزها إطلاقا. وأن حتى المجتمعات التحررية بشكل واسع لا تزال تعاني من العدوان الإجرامي –من الدول ومن المجرمين الذين يعملون لحسابهم على حد سواء– ليس بالضرورة إدانة للنظام التحرري للحقوق الذي يسعى إلى حظر هذه التعديات على الحقوق. يمكن أن تكون بعض مخططات الحقوق غير مستقرة فتدمر ذاتها بذاتها حين تكون هناك محاولات لوضعها موضع الممارسة (كارثة الاشتراكية الكلاسيكية هي خير مثال على نظام اجتماعي غير مستقر)، لكن بصورة عامة أثبتت الحقوق التحررية أنها مستقرة، حتى في وجه التعديات التي يرتكبها مسؤولو الدولة ومجرمون آخرون.

الفاعلين الذين يشكلون النظام الاجتماعي: ومن هنا نقول إن من حق (أ) أن يحدث (ب) أو لا يحدث.[36]

وكما كتب برايان تيرني Brian Tierney عن العلاقة بين الحقوق الموضوعية والحقوق الذاتية قائلا:

> أن نؤكد على ترتيب صحيحللعلاقات الإنسانية يعني أن نشير إلى وجود هيكل أو بنية تتألف من الحقوق والواجبات. وحين نعرض نظاماً للفقه القانونيفسيكون بالإمكان التأكيد إما على النمط الموضوعي للعلاقات أو الحقوق والواجبات الضمنية للأشخاص باتجاه بعضهم بعضاً -وفي هذه الحالة نركز مرة أخرى إما على الحقوق أو الواجبات.[37]

إن الحق الموضوعي والحق الذاتي ليسا فقط منسجمين معاً من الناحية المنطقية، وإنما ينبغي أيضا أن يكمل كلمنهما الآخر في نظرية العدالة المنظمة تنظيما جيدا.
في حين تضع المناهج التي يطرحها راز ووالدرون وإنجرام وهولمز وسانستين الترتيب الصحيح للمجتمع (الحق الموضوعي) وحقوق الأفراد (الحق الذاتي) بشكل متناقض، إلا أن التقليد الكلاسيكي في الفكر الخاص بالحقوق كان يقوم على وحدتهما وعلاقتهما المتبادلة [بمعنى أن كلاً منهما يفترض وجود الآخر].

إن من أهم الأحداث التي حدثت في تاريخ نظرية الحقوق هو اندماج الفلسفة الأخلاقية الأروسطية بالمقولات القانونية في القانون الروماني، كما بين لنا جيمس غوردلي James Gordley بذكاء وألمعية في كتابه المعنون *الأصول الفلسفية لمبدأ العقود الحديث*.[38]
وبالنسبة لأرسطو، كان مفهوم العدالة هو "ذلك الاستعداد الذي يجعل الناس مؤهلين للقيام بأمور عادلة، والذي يجعلهم يتصرفون على نحو عادل

---

[36] هذه الفئات غير مرتبطة بمقولات أرسطو حول العدالة الشاملة والخاصة، ولكن يمكن ردها إليها. انظر مناقشة ذلك في كتاب فرِد ميلر Miller بعنوان *الطبيعة والعدالة والحقوق في كتاب السياسة لأرسطو*: Fred Miller Jr., *Nature, Justice,and Rights in Aristotle's* Politics (أكسفورد:مطبعة كلاريندون، 1995) وخاصة صفحة 68-74.

[37] برايان تيرني فكرة الحقوق الطبيعية *The Idea of Natural Rights* (أتلانتا: Scholars Press، 1997) صفحة 33.

[38] جيمس جوردلي، *الأصول الفلسفية لمبدأ العقود الحديث*. James Gordley, *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine* (Oxford: Clarendon Press, 1991). يركز جوردلي معظم اهتمامه على المدرسيين الأواخر في مدرسة القانون الطبيعي الإسبانية، لكن الحركة ملموسة من قبل في عمل توماس أكويني، كما كتبت أنابيل س. بريت Brett في كتابها عنه. *Liberty, Right, and Nature:Individual Rights in Later Scholastic Thought* (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1997)، صفحة 89-97.

وأن يرغبوا فيما هو عادل."[39] فالعدالة أو الحق تكون موجهة نحو موضوع الفعل، أي الشيء الذي يتم فعله. بالمقابل، لم يؤكد التراث القانوني الروماني بصورة كبيرة على الشيء الذي يتم فعله بقدر تركيزه على دعوى المتلقي، كما يمكن للمرء أن يتوقع من قانون تضعه حضارة تجارية عظيمة. وقد بُث القانون الروماني وانتشر إلى الحضارات التي خلفت روما من خلال *ملخص جوستنيان*، وهو جمع وتنظيم للقوانين على مدى عقود من القانون الروماني، وقد وضعت في القرن السادس للميلاد تحت توجيه الفقيه القانوني تريبونيان Tribonian وأعيد اكتشافها في الغرب اللاتيني في القرن الحادي عشر.
وكان تعريف العدالة الذي عرضه الفقيه القانوني الروماني أولبيان Ulpian بارزاً بصورة خاصة على أنه التعريف الرسمي في *الملخص*:

> العدالة هي الرغبة الثابتة والدائمة في إعطاء كل ذي حق حقه. 1. المبادئ الأساسية للعدالة هي كما يلي: أن يعيش المرء بشرف، وألا يؤذي شخصاً آخر، وأن يعطي لكل شخص ما هو له. 2. الحكمة العملية في شؤون الحق هي إدراك ووعي بشؤون الله والناس، ومعرفة العدل والظلم.[40]

في القرن الثالث عشر للميلاد تولى توما الأكويني، صاحب التركيب العظيم، عملية تركيب وتوحيد هذه المناهج في كتابه *الخلاصة اللاهوتية* *Summa Theologica*؛ وقال إن تعريف أولبيان ينسجم مع تعريف أرسطو

> إذا فُهِم على الوجه السليم. حيث أن كل فضيلة هي عادة تكون المبدأ الذي يقوم عليه فعل من أفعال الخير، فلا بد من أن تحتاج الفضيلة إلى أن تُعَرَّف من خلال فعل الخير الذي له علاقة بالمسألة المناسبة الخاصة بتلك الفضيلة. تتألف المسألة المناسبة للعدالة من تلك الأمور التي تنتمي إلى تفاعلنا وتعاملنا مع الناس الآخرين. . . ومن هنا فإن فعل العدالة من خلال علاقته بالمسألة المناسبة والفعل المناسب هو ما نشير إليه بالكلمات التالية: أن نعطي لكل ذي

---

[39] أرسطو، كتاب *الأخلاق إلى نيقوماخوس*، Aristotle, *Nichomachean Ethics,* V, i., 1129a8–9, trans. H. Rackham. (كامبريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1934)، صفحة 153.

[40] *ملخص جاستينيان* *The Digest of Justinian* ترجمة وتحرير آلان واتسون. (فيلاديلفيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا، 1998)، صفحة I, i . 10

> حق حقه، على اعتبار أن إيزودور يقول (في Etym. X) إننا نقول عن الإنسان إنه عادل لأنه يحترم حقوق الآخرين.[41]

أي أن الحق هو أمر يعود إلى شخص آخر، وهو أمر ينتمي إلى ذلك الشخص والذي يستطيع أن يتقدمبشأنه بدعوى عادلة.

لكن كما تقول أنابيل بريت Brett، فإنه رغم أن توما الأكويني يحاول التوفيق بين تعريفي العدالة اللذين عرضهما أرسطو وأولبيان، إلا أن "المعنى الأولي والمهم من الناحية النظرية لكلمة iustum لدى توما الأكويني... يظل المعنى المتعلق "بالفعل العادل"[42].لكن تقديم صياغة نظرية للحق الذاتي بقي [غير مكتمل] إلى أن جاء المدرسيون الإسبان ليعملوا على صياغته ونقله إلى الأجيال اللاحقة من فقهاء وممارسي القانون.

من المهم في هذا المقام أن نؤكد على أهمية العمل الذي قام به الفلاسفة في إضفاء طابع منطقي عقلي على الممارسات القانونية، لأن الصياغة المجردة لهذه المبادئ ساعدت على خلق النظام المجرد الذي يميز المجتمع الحديث. وإن الصياغة المجردة تلك تنطوي في ذاتها على كونها مناسبة تماماً أو موجهة نحو نظام معياري قائم على الشمول والمساواة، لأن الصياغات المعيارية لا تأخذ في الاعتبار السمات الملموسة للأشخاص (مثل العرق والميلاد واللون والثروة وما إلى ذلك) الذين تنطبق عليهم فئات قانونية معينة (مثل كون الشخص مشترياً أو بائعاً أو أباً أو ابناً وما إلى ذلك).

لهذا السبب تعتبر الفلسفة مناسِبة بصورة خاصة لصياغة وتشكيل مبادئ التحررية. وإن السخافات التي دُفِعت إليها الفلسفة الجماعية والمجتمعية في العقود الأخيرة تبين لنا على الأقل أنه من الصعب جدا وضع وصياغة مبادئ بصورة مجردة تقسم الكائنات البشرية إلى مجتمعات أو طبقات أو أمم أو أعراق منفصلة، كما يسعى نقاد التحررية المجتمعيون إلى القيام به.[43]

---

[41] Thomas Aquinas, IIa, IIae, Q. 58, p. 1429.

[42] Annabel S. Brett, *Liberty, Right, and Nature,* p. 92.

[43] مايكل ساندِل Sandel، ناقد بارز للمبادئ التحررية التقليدية، قال في كتابه *التحررية وحدود العدالة* *Liberalism and the Limits of* Justice (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1982)بأن الأنفس ليست بحاجة إلى أن تكون "متفردة مسبقاً أو من ذي قبل"، وإنما ينبغي "أن تشتمل على ذاتٍ أرحب من الفرد وحده، سواء كان ذلك على شكل عائلة أو قبيلة أو مدينة أو طبقة أو أمة أو شعب"، وأن يكون "إلى هذا الحد الذي يحدد ويُعَرِّف مجتمعاً على نحو تكويني" (الصفحة 172). بعبارة أخرى، بدلاً من أن نتحدث عن ماري وويليام وتاد وسيلفيا بشكل مجرد فإن حديثنا سيكون حول "الذات" المؤلفة من ماري وويليام وتاد وسيلفيا. إن ما يجادل به ساندِل هو أن المبدأ الذي يتعلق بالمعرفة يمكن تحويله إلى مبدأ يتعلق بالوجود: "إن هذا المفهوم حول المجتمع (يقصد بذلك المفهوم التكويني) يصف إطاراً من حالات الفهم الذاتي التي يمكن تمييزها عن (وتكون بمعنى من المعاني سابقة على) المشاعر والاستعدادات لدى الأفراد ضمن السياق" (الصفحة 174). وفي حين أن حالات الفهم المشترك ضرورية بالنسبة لفهمنا لأنفسنا، على اعتبار أنه يقال عنها إنها

حين يسعى دعاة النظريات الجماعية والمجتمعيون القهريون إلى استبدال المسؤولية الفردية بمفهوم المسؤولية الجماعية، فإنهم بذلك يقوضون ذات الشيء الذي يسعون في الغالب لمساندته، والذي هو عملية صنع القرار القائمة على التدبر والمداولة والديمقراطية، لأنهم حين يقومون بمحو التمييز بين الأشخاص فإنهم يمْحون في الوقت نفسه فكرة المداولة نفسها، والتي هي بالنسبة للأفراد المتميزين عددياً عملية التوصل إلى مسار مشترك. وقد أشار توما إلى هذه المشكلة حين استنتج من الحقيقة التي لاحظها حول الأفكار المشتركة والارتباطات، وهي أن أولئك الذين يتشاركون في الأفكار والارتباطات نفسها يشكلون ذاتاً واحدة:

> إذا لم يكن العقل المفكر ينتمي إلى هذا الشخص بحيث يكوّن فعلاً وحدة واحدة معه، ومُتَّحِد معه فقط عن طريق الأوهام ، فإن الإرادة لن تكون في ذلك الشخص، وإنما تكون في عقل مفكر مستقل. وبالتالي فإن هذا الشخص لن يكون سيد فعله، ولن يكون أي فعل من أفعاله موضع ثناء أو لوم. وهذا يعني تدمير مبادئ الفلسفة الأخلاقية. وحيث أن هذا أمر ينافي العقل ويناقض الحياة البشرية (على اعتبار أنه لن يكون من الضروري للإنسان أن يستشير أو يتشاور، أو أن توضع القوانين)، نستنتج

تعتبر معياراً معرفياً في معرفة النفس، يقال إن حالات الفهم المشترك المذكورة هي مكونة لهويتنا وبالتالي فإن "حدود النفس لا تعود ثابتة ومتفردة بصورة مسبقة ومعطاة بصورة سابقة على التجربة." (الصفحة 183). لكن هذه النقلة [المفهومية] ليس لها ما يبررها. فكما كتب جون هالدينHaldane، "حتى لو قبلنا بذلك فلن ينتج عنه أن أطراف هذه العلاقة هم أي شيء خلا كونهم أشخاصاً بعينهم. وحين نفترض غير ذلك فإن معنى هذا أننا نستنتج (من خلال قياس فاسد) أن الاعتبارات المعرفية تدخل في تكوين وبنية الجسم المعروف". (انظر مقاله بعنوان ‘‘Individuals and the Theory of Justice,’’ *Ratio* 27[2], December 1985: pp. 189–96). وهذا جدال قديم، ويمكن تعقب خطوطه العامة بوضوح في الجدل بين "الرشديينااللاتينين"، وخصوصاً سيجر البرابانتيSiger of Brabant، وبين توماس أكوينس، حول ما إذا كان يوجد "روح عاقلة" لجميع بني البشر. جادل الرشديون بأنه حتى يعلم شخصان الشيء نفسه فلا بد أن يكون لديهما المثال نفسه مطبوعاً من قبل العقل الفاعل في العقل المادي نفسه؛ وحتى نعلم المثال نفسه، لا بد لهما أن يشتركا في العقل المادي نفسه. (انظر سيجر البرابانتي Siger of Brabant, ‘‘On the Intellective Soul,’’ in *Medieval Philosophy: From St. Augustine toNicholas of Cusa,* ed. John F. Wippel and Allan B. Wolter, O.F.M. (London: Collier Macmillan Publishers, 1969), pp. 358–65. وكما ذكرت بعض المصادر، كان البعض من أهل القرن الثالث عشر يعتقدون أن هذه الفكرة لها مضامين جذرية وجوهرية بالنسبة للمسؤوليات الأخلاقية للفرد. فإذا كان بيتر من الناجين، فلا بد أن أكون أنا من الناجين كذلك، على اعتبار أننا نشترك في الروح العاقلة نفسها، وبالتالي فإني حر في ارتكاب أية ذنوب وآثام أرغب فيها، لأني أعلم أني سأكون من الناجين رغم ذلك. ورد توماس أكوينس بأن الجنس العقلي المطبوع ليس من الناحية الحرفية هو عينه مثال الشيء بعد ارتقائه إلى مستوى أعلى من القدرة العقلية، وإنما هو ذلك الأمر الذي من خلاله نعلم الشيء: "إنه أمر واحد يكون مفهوماً من قبلي ومن قِبَلك معاً. لكنه يكون مفهوماً من قِبَلي بطريقة ومفهوماً من قِبَلِك بطريقة أخرى، أي من قِبل جنس معقول آخر. كما أن فهمي لأمر ما هو شيء، وفهمك هو شيء آخر؛ وإن عقلي المفكر هو أمر، وعقلك المفكر هو أمر آخر." انظر توما الأكويني، *حول وحدة العقل المفكر ضد الرشديين*، Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists* (Milwaukee: Marquette University Press, 1968), chap. V, par. 112, p. 70. The issue is *Saving Rights Theory from Its Friends* canvassed in Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

من ذلك أن العقل المفكر مُتَّحِدٌ معنا على نحوٍ يجعلنا نشكل وإياه ما يُعتبَر بحق كائناً واحداً.[44]

تتطلب المداولة الديمقراطية وجود النزعة الفردية والصياغة المجردة لدعاوي العدالة؛ وإنكار الأمر الثاني يعني إنكار الأمر الأول.

السيطرة والمُلكية، والمسؤولية، والممتلكات

إن مفهوم الفردية ومفهوم المسؤولية لهما جذور في التاريخ، ومن المرجح أن تؤدي دراسة ذلك التاريخ إلى فهم أكبر للمفهومين بحد ذاتهما. وقد قدمت المناقشات، التي كانت تدور حول الممتلكات والتي أحدثت الفُرقة بين الأطراف البابوية والأطراف الإمبراطورية، فرصاً عظيمة للفلاسفة الذين انخرطوا في خدمة جانب أو آخر من الجانبين لتوضيح مفهوم الحقوق. وكان الموضوع الرئيسي هو التساؤل عن المقصود بكلمة *dominium* اللاتينية (التي تعني "السيطرة" أو المُلكية")، وهو مصطلح تبين أن له أهمية عظيمة في تطور الحديث عن الحقوق.
ظهر موضوع السيطرة أو المُلكية في الجدالات التي كانت تدور حول العلاقات بين الكنيسة باعتبارها جسماً مادياً وبين الإمبراطورية، خصوصاً في الجدل حول "الفقر الرسولي" - أي المسألة الخاصة بما إذا كان لا بد للقساوسة، وبالتالي للكنيسة، أن يتخلوا عن ادعاءات الحقوق في الممتلكات. وكان دعاة السلطة الإمبراطورية تواقين للمجادلة بأنه لا ينبغي للكنيسة أن تمتلك لنفسها الأراضي وأنواع الثروة الأخرى، وبطبيعة الحال كان الأباطرة الألمان في غاية السعادة لإعفاء الكنيسة من أعبائهم [أي الثروة]. وفي عام 1322 للميلاد استجاب يوحنا الثاني والعشرون لمرسوم*Ad conditorem canonum* [تأسيس معنى الشرائع] الذي صدر ضد الحجج التي تدعو إلى الفقر الرسولي، وذلك بالإشارة إلى عدم قابلية الفصل بين الحق في الاستخدام في حالة المنافع والأشياء القابلة للاستهلاك (وهو أمر لا شك أن القساوسة، باعتبارهم من البشر، كانوا يتمتعون به) وبين الحق في المُلكية؛ بمعنى أن ممارسة الحق في الاستهلاك أمر يؤدي بالضرورة إلى استبعاد وحرمان شخص آخر من الشيء الذي يُستهلَك، ويؤدي بالتالي إلى ممارسة الادعاء بحق في حرمان

[44] Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists,* chap. II, par. 82, p. 57.

جهـــة أخـــرى مـــن الاســـتهلاك.[45] وفـــي عـــام 1324 للمـــيلاد رد "مارسيليوس"البادوفي، وفي أثناء رده أوضح معنى الممتلكات أو المُلكية (dominium): "تحديدا، يعني هذا المصطلح السلطة الرئيسية للمطالبة بحق في شيء تم امتلاكه على الوجه السليم (أو تم امتلاكه بوجه حق)....؛ بمعنى سلطة الشخص الذي .... يريد ألا يسمح لأي شخص آخر بمناولة هـذا الشـيء دون الإذن الصـريح مـن المالـك نفسـه، أثنـاء امتلاكـه لـذلك الشـيء".[46] لكـن أهـم مـا فـي الأمـر أن مارسـيليوس أرسـى البنيـان الكامـل لطبيعة الاختصاص فيما يتعلق بالموارد في العالم، حيث أرسى ذلك على سيطرة الشخص على نفسه:

> مــرة أخــرى أقــول إن هــذا المصــطلح "الملكيــة (dominium) يُستخدَم للإشارة إلى إرادة الإنسان أو حريته بحد ذاتها بحيث لا تكون هناك إعاقة أوعرقلة للقدرة التنفيذية العضوية أو للقوة الدافعة للشخص. ذلك لأنه عن طريق هذه الأمور نكون قادرين على أفعال معينة وعلىفعل أضدادها. ولهذا السبب كذلك فإن الإنسـان وحـده مـن بـين الحيوانـات يقـال عنـه إن لديـه مُلكيـة أو سيطرة على أفعاله؛ وتنتمي هذه السيطرة إليه بحكم الطبيعة، إذ لا يــتم اكتســابها عــن طريــق فعــل مــن أفعــال الإرادة أو الاختيار.[47]

لعل هذه المسألة تلقت أوضح وأقوى صياغة لها في الجدالات الشهيرة حـول معاملــة الإمبراطوريــة الإســبانية للهنــود الأميــركيين. فــالمفكرون التحرريونالأوائل من مدرسة سالامانكا، والذين بدأ منهم الفكر التحرري بالظهور (بما في ذلك الطابع الأخلاقي للمُلكية الخاصة، وعدالة السعر الذي تحدده السوق والعدالة في فرض الضرائب، ودور العقود في تنظيم

---

[45] انظر المناقشة في مقال برايان تيرني– ‘‘Marsilius on Rights,’’ *Journal of the History of Ideas* 52(1), Jan.–March, 1991: pp. 3–17، وفي الصفحات 93 إلى 130 في كتابه *فكرة الحقوق الطبيعية* Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*. قارن بذلك ما كتبه يورامبارزِلBarzel، الاقتصادي الحديث المختص بحقوق المُلكية: "إن المقدرة على استهلاك السلع، بما في ذلك السلع الضرورية لإدامة الحياة، يفترض ضمناً ملكية الحقوق بشأن هذه السلع." انظر الصفحة رقم 62 من كتابه بعنوان *التحليل الاقتصادي لحقوق الملكية* *Economic Analysis of Property Rights* (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) صفحة 62.

[46] مارسيليوس من بادوا، *المدافِع عن السلام* 47. Marsilius of Padua, *The Defender of the Peace: The DefensorPacis,* trans. Alan Gewirth (New York: Harper and Row, 1956), discourse II, chap. XII, 13, p. 192. أرجو ملاحظة أني حذفتُ من الشاهد مادة تتعلق بدعوى مارسيليوس التي مفادها أن القساوسة أخذوا على أنفسه طوعاً أيمان الفقر، والذي كان جزءاً أساسياً في دعوى الطرف الإمبراطوري في هذه المسألة.

[47] مارسيلوسالبوداويMarsilius of Padua، الخطاب الثاني، الفصل الثاني عشر، 16، صفحة193.

الإنتاج ومعاملات التبادل، والطبيعة التعاقدية للمجتمع السياسي)،[48] هم الذين بدأوا النقاش حولالحالة والمعاملة المناسبة للهنود الأميركيين، في أثناء صياغة ووضع نظرية للحقوق الفردية العالمية.[49] ولقد استمد الخلاف مادته في كثير من الأحيان من الجدالات السابقة حول الحروب الصليبية وما إذا كان من العدل تجريد "الكفار" من أراضيهم وأموالهم وأنظمتهم السياسية. وفي هذا السياق سأتطرق إلى النص الأصلي من بيان البابا إنوسَنت الرابع Pope Innocent IV الذي استوحاه من موعظة المسيح على الجبل، (صادر في عام 1250 للميلاد تقريباً) حول حقوق غير المسيحيين:

> إني أرى... أن الملكية والحيازة والاختصاص يمكن أن تكون من نصيب الكفار بصورة مشروعة ودون خطيئة، لأن هذه الأمور لم تُخلَق للمؤمنين فقط، وإنما لكل مخلوق عاقل، كما سبق أن أسلفنا. فالله يُشرِق شمسه على الأشرار والصالحين، وهو يطعِم طيور السماء، إنجيل متى الإصحاح الخامس والإصحاح السادس. وعليه فإننا نقول إن من غير المشروع بالنسبة للبابا أو للمؤمنين أن يجردوا الكفار من مقتنياتهم أو مما يمتلكون أو مما هم مختصين فيه، لأنهم يمتلكون ذلك دون خطيئة.[50]

---

[48] انظر على سبيل المثال جوزيف شومبيترJoseph Schumpeter في كتابه *تاريخ التحليل الاقتصادي* *History of Economic Analysis*، (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد 1954) الذي يبرز أهمية آراء لويس دو مولينا حول أهمية الأسعار الحرة، على اعتبار "أننا، من حيث العرف، لسنا معتادين على التطلع إلى المدرسيين من أجل العثور على أصول النظريات المرتبطة بتحررية سياسة 'إطلاق الحرية aissez-faire' في النشاط التجاري، التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر" (الصفحة 99)؛ وإلى Alejandro Chafuen في كتابه Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics (سان فرانسيسكو: مطبعة إغناتيوس، 1986)؛ وإلى Quentin Skinner، في كتابه *The Foundations of Modern Political Thought*، *المجلد الثاني* *The Age of Reformation* (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1978)، صفحة 135-73.

[49] كما تقول بلاندينكريجلBlandineKriegel، "كان من رأي فيتوريا، في كتابه*عن الهنود* *De Indis*بتاريخ 1539، أن الهنود يتمتعون بالحق نفسه في الحرية وفي الممتلكات، شأنهم في ذلك شأن جميع الكائنات البشرية الأخرى، وأن من الممكن اشتقاق عدد من الحقوق بصورة منطقية من الطبيعة البشرية نفسها." بلاندينكريجل "الحقوق والقانون الطبيعي" في كتاب *New French Thought: Political Philosophy*، تحرير مارك ليلا (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1994)صفحة 155.وقد أشار برايان تيرني إلى أن فرانسِسكو دي فيتوريا ربما كان متأثراً بصورة مباشرة بمارسيليوس، لأن "كتاب *المدافع عن السلام* كان بالتأكيد معروفاً ومشهوراً في باريس في السنوات التي كان فيها فيتوريا يدرس هناك. ومن إحدى الصعوبات أن المؤلفين الكاثوليك كانوا في العادة يشيرون إلى مارسيليوس باسمه في حالة واحدة فقط، وهي عندما كانوا يختلفون معه. وحين كانوا يريدون استعارة أفكاره كانوا يفضلون عدم الكشف عن مصدر يضعهم في دائرة الشك". انظر مقال تيرني "مارسيليوس حول الحقوق"، صفحة 5.

[50]إنوسنت الرابع، –Innocent IV, ‘‘On *Decretales,* 3.34.8, *Quod Super, Commentaria*(c. 1250), fol. 429–30,’’ in *The Crisis of Church and State, 1050–1300,* ed. Brian Tierney (تورنتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1988)صفحة 153. إن الفقرة الرئيسية التي استشهد بها البابا إنوسنت جديرة بأن تورَد بكاملها:سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: تُحِبُّ قَرِيبَكَ وَتُبْغِضُ عَدُوَّكَ. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ، لِكَيْ تَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ، فَإِنَّهُ يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الأَبْرَارِ وَالظَّالِمِينَ. لأَنَّهُ إِنْ أَحْبَبْتُمُ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ، فَأَيُّ أَجْرٍ لَكُمْ؟ أَلَيْسَ الْعَشَّارُونَ أَيْضًا يَفْعَلُونَ ذلِكَ؟ (إنجيل متى، الإصحاح الخامس، 43 إلى 46) [من الترجمة العربية]

وقد جادل فرانسِسكو دي فيتوريا، في مقالته المشهورة بعنوان *الهنود De Indis*، بأن الهنود الأميركيين "البرابرة" هم "سادة حقيقيون" وبالتالي "لا يجوز تجريدهم من ملكيتهم دون سبب موجِبٍ لذلك."[51] والسبب في ذلك هو أنه "لو أن البرابرة لم يكونوا سادة حقيقيين قبل وصول الإسبان [إلى القارة الأمريكية]، فما كان ذلك ليكون ممكناً إلا بناء على أربعة أسباب ممكنة"، والتي يعددها على النحو التالي: "إما أنهم خاطئون (*peccatores*) أو كافرون (*infideles*) أو مجـــانين (*amentes*) أو أنهـــم فاقـــدون للإحســـاس (*insensati*)."[52] وقد رفض القبول بالسببين الأول والثاني باعتبارهما لا يكفيان لحرمان الشخص من حقوقه، لأنه كان من المعترف به أنه بمقدور حتى الخاطئين والكافرين أن تكون لديهم حقوق؛ أما السبب الثالث، رغم أنه يعتبر سبباً كافياً للحرمان من الحقوق (حقوق الملكية والسيطرة)، إلا أنه لا ينطبق على الهنود الأمريكيين، وذلك "لأنهم من حيث الواقع ليسوا مجانين، لكنهم يمتلكون أحكاماً مثل غيرهم من الناس."[53] (أما من حيث كون السبب الرابع يعتبر كافياً لحرمان الهنود من "حقوقهم المدنية في المُلكية أوعدم حرمانهم" فإن فيتوريا يترك هذه المسألة "لخبراء القانون الروماني"، لكنه لا يقبل بأن الهنود الأمريكيين هم مجانين أو غير عقلانيين، كما يتبين من مدنهم وقوانينهم وزيجاتهم وديانتهم وما إلى ذلك).[54]

لكن أكثر ما يلفت النظر في هذا المقام هو المعايير التي يضعها فيتوريا حتى يكون الناس "سادة حقيقيين"، أي سادة - أو مالكين - لأنفسهم ولممتلكاتهم.

> لا تستطيع الكائنات غير العاقلة أن يكون لها أي سيادة أو ممتلكات، لأن السيادة هي حق قانوني (*dominium est ius*)، كما يعترف بذلك كونراد سومِنهارت Summenhart نفسه. لا تستطيع الكائنات غير العاقلة أن تكون لها حقوق قانونية؛ وبالتالي فلا تستطيع أن تكون لها أية سيادة أو ممتلكات. ويكون إثبات المقدمة الصغرى بالحقيقة التي تقول إن الكائنات غير العاقلة لا تستطيع أن تكون ضحية للظلم

[51] Francisco de Vitoria, ''On the American Indians,'' in *Political Writings,* ed. Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 240.

[52] المرجع السابق، الصفحة 240.

[53] المرجع السابق، الصفحة 250.

[54] المرجع السابق، الصفحة 249 – 250. يلاحظ فيتوريا كذلك أنه، حتى لو أقررنا *arguendo* بأن الهنود يعانون من "فقدان الأهلية العقلية"، فإن أية سلطة يمكن أن يمارسها الإسبان عليهم لا تنطبق إلا "إذا كان كل شيء يتم لمصلحة وخير البرابرة، وليس فقط لمنفعة الإسبان" (الصفحة 291).

(*inuria*)، وبالتالي لا يمكن أن يكون لها حقوق قانونية: ويكون إثبات هذا الافتراض بدوره من خلال النظر في الحقيقة التي تقول إنه حين يُحرَم ذئب أو أسد من طريدته فإن هذا لا يعتبر ظلماً واقعاً على الأسد، كما أن إسدال الستائر لحجب نور الشمس لا يعتبر ظلماً واقعاً على الشمس. وما يؤكد ذلك هو فساد الحجة التالية: وهي أنه إذا كان للبهائم سيادة وملكية فإن أي شخص يضع سياجاً حول العشب لمنع الغزلان من أكله سيكون مرتكباً لفعل السرقة، على اعتبار أنه سيكون سارقاً للطعام دون إذن من مالكه.

ثم إني أكرر، أن الحيوانات البرية لا حق لها في أجسادها هي بالذات (*dominium sui*)، ناهيك بالتالي عن أن يكون لها حق في أمور أخرى. . . الكائنات العاقلة وحدها تمتلك السيادة على أفعالها هي بالذات (*dominium sui actus*)، وكما يبرهن توما الأكويني على ذلك . . . (فإن الشخص هو سيد أفعاله طالما كان قادراً على القيام بخيارات بين مسار وآخر؛ وبالتالي، كما يقول في الفقرة نفسها، فإننا لسنا سادة فيما يتعلق بشهيتنا أو بأقدارنا، على سبيل المثال). وبالتالي إذا كانت البهائم لا سيادة لها على أفعالها هي، فلا تستطيع أن تكون لها سيادة على أمور أخرى.[55]

حين تكون للشخص سيادة على أفعاله هو، أي *dominium*[56]، فإن معنى ذلك هو أن "يكون قادراً على القيام بخيارات بين مسار وآخر"، هذه القدرة على الاختيار هي ما يسمح لنا، من الناحية العملية، بأن "نمتلك" أفعالنا، أي

---

[55] المرجع السابق، الصفحة 247 – 248. (الفقرة الموجودة بين قوسين لا تظهر في بعض الطبعات لأعمال فيتوريا.)

[56] بالنسبة للعلاقة المعقدة بين السلطة والحق والقانون والممتلكات، كما يعبَّر عنها بالمصطلحات *dominium* (السيادة) و*lex* (القانون) و*ius* (الحق)، انظر رتشارد تاك Richard Tuck: نظريات الحقوق الطبيعية: أصولها وتطورها، *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*، (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1979)، لكن انظر كذلك إلى الانتقاد الموجود في مقال برايان تيرني، "Tuck on Rights: Some Medieval Problems"، *تاريخ الفكر السياسي* 4(3)، شتاء 1983: صفحة 429-39. يزعم تيرني أن استخدام كلمة *dominium* كانت أكثر تعقيدا في سياق العصور الوسطى مما يعتقد تاك، رغم أن هذا كان ذا أهمية أقل في سياق المفكرين المتأخرين الذين ندرسهم هنا. كذلك يقترح تيرني مسارا بديل عن المسار الذي رسمه تاك للتطور أثناء العصور الوسطى "نظرية امتلاكيّة في الحقوق"، حيث بدأ بدفاع البابا إنوسنت الرابع عن حقوق الكفار في الممتلكات والاختصاص، والتأكيد المنسوب إلى الإسكندر من هالس Alexander of Hales بأن القانون الطبيعي بالفعل يفرض وجود مؤسسة الملكية الخاصة بين الناس المغضوب عليهم" (الصفحة رقم 440). يقترح تيرني سبيلاً مباشرة إلى "نظرية امتلاكية في الحقوق"، تبدأ من إعلان البابا إنوسنت الرابع وتؤدي إلى "الجدالات حول الهنود بين لا كازاسوسيبولفيدا."

أن تُنسَب إلينا بوجه حق.[57] وأن تكون "سيداً حقيقياً" فإن معنى ذلك هو أن تكون عاملاً يستطيع أن "يمتلك" أفعاله، بمعنى أن يكون شخصاً يمكن أن تُنسَب إليه الأفعال والذي يمكن بالتالي أن يقال عنه إنه مسؤول عن هذه الأفعال، وأنه بالتالي مخول من باب العدالة أو باب الحق بأن يتخذ هذه الأفعال على أنها ضرورية للوفاء بالتزاماته الأخلاقية نحو الآخرين ونحو نفسه على حد سواء (وهذا يقتضي، على أقل تقدير، حفظ الذات). ووفقاً لما يقوله فيتوريا: ""كل هندي هو إنسان وبالتالي قادر على تحقيق الخلاص أو الهلاك الأبدي"؛ "كل إنسان هو شخص وهو سيد جسده وممتلكاته"؛ "كل هندي، بقدر ما هو شخص، لديه إرادة حرة، وبالتالي فهو سيد أفعاله"؛ "بحكم القانون الطبيعي، كل إنسان يمتلك الحق في حياته وفي حالته الأصلية الكاملة في المجالين الطبيعي والعقلي."[58]

إن جوهر الحجج التي يطرحها البابا إنوسنت الرابع وفيتوريا وجون لوك وغيرهم من رواد نظرية الحقوق في صلاحية الذات، مثل جوهر الحجج التي يطرحها أتباعهم حتى الوقت الحاضر، هو اعتراف وإدراك بأن البشر الآخرين ليسوا مجرد آلات بسيطة أو كائنات آلية أو بهائم عديمة الإحساس، وإنما هم عاملين فاعلين يمكن أن ننسب إليهم الخيار والمسؤولية. وكان الجدل بين بارتولومي دو لا كازاس de Las Casas وبين خوان جينِس دو سيبولفيدا de Sepulveda في عام 1550 حول مكانة الهنود، كان يدور حول القدرات الفكرية والأخلاقية للهنود. وكما يجادل لا كازاس:

> والآن إذا أقمنا الدليل على أنه توجد ممالك مهمة بين هنودنا المقيمين على السواحل الغربية والجنوبية (هذا مع الافتراض بأن نطلق عليهم صفة البرابرة وأنهم برابرة [بالفعل])، فإن

---

[57] جدير بالذكر أن فكرة المسؤولية الشخصية تظهر حتى في الحالات التي يتم فيها إنكار ملكية الذات. خذ مثلا القانون الروماني الخاص بالأضرار التي يعاني منها العبيد: "تقع هذه الأفعال حين يرتكب أحد العبيد مخالفات أو تعديات – من قبيل السرقة أو السطو أو الضياع أو الاحتقار. هذه الأفعال تعطي للمالك المدان خياراً بين أن يدفع الأضرار حسب ما يتم تقييمها بالمال أو أن يسلم العبد بسبب هذه الأضرار." انظر *شروح جوستنيان*، ترجمة وتقديم بيتربيركز وغرانتماكلويد (لندن: داوكوورث، 1987)، 4، 8 صفحة 187. وقد لاحظ أولبيان الدور الرئيسي للمسؤولية الأخلاقية فيما يتعلق بالتعديات التي يقوم بها إما السيد أو العبد: "إذا ارتكب العبد جريمة قتل بعلم سيده، يكون السيد مسؤولاً عن التعويض التام؛ لأنه يعتبر بمثابة مرتكِب فعل القتل، لكن إذا لم يكن يعلم ذلك، فإن الفعل يكون خاصاً بالعبد؛ لأنه لا يجوز أن يؤخَذ السيد بجريرة عبده باستثناء أن يسلمه بسبب جريمته." انظر The *Digest of Justinian,* op. cit., IX, 4, 2. ويجادل باري نيكولزNichols، المختص بالقانون الروماني، أن "المسؤولية كانت تقع على المتعدي، وأن الشخص المتضرر كان بمقدوره الاقتصاص منه. . .إن الطابع الحقيقي لهذه المسؤولية القانونية بخصوص تعديات العبيد واضحة من القاعدة التي تقول إنها تلحق بالمتعدي (*noxacaput sequitur*). وهذا يعني أنه إذا أُعتِق العبد قبل ارتكاب الفعل، فإنه يكون هو نفسه مسؤولاً في قضية عادية؛ وإذا كان قد بيع لغيره فإن الإجراء القانوني سيقع ضد العبد وهو عند سيده الجديد." نيكولاس، *An Introduction to Roman Law* (أكسفورد: مطبعة جامعة كلاريندون، 1991)، صفحة 223.

[58] هذه العبارات مأخوذة من كتابات مختلفة لفيتوريا، وهي مجموعة في كتاب Luciano Pereña Vicente، لوشانابيرونا، The Rights and Obligations of Indians and Spaniards in the New World, According to Francisco de Vitoria، (سالامانكان اسبانيا: مطبعة جامعة سالامانكا البابوية، 1992)، وهي موجودة على الصفحة 17 من كتاب فيتوريا.

أعداداً كبيرة من الناس الذين يعيشون مستقرين في مجتمع، ولديهم مدن عظيمة، وملوك، وقضاة وقوانين، وأشخاص يتعاملون في التجارة، ويشترون، ويبيعون، ويُقرِضون، ولديهم العقود الأخرى في قانون الأمم، ألا يُعتبَر هذا دليلاً على أن العالم المحترم الدكتور سيبولفيدا أخطأ في حق هؤلاء الناس وهاجمهم بطريقة آثمة ومبتذلة، إما من باب الضغينة والبغضاء أو من باب الجهل بتعاليم أرسطو، وأنه بالتالي افترى عليهم وطعن فيهم كذِباً ولعله أضر بهم على نحو لا يمكن إصلاحه أمام العالم أجمع؟[59]

كانت هذه المسألة أكثر من مجرد مسألة شكلية أو نظرية، لأنه لو أُقيمَ الدليل على أن الهنود هم "عبيد بالفطرة"، على النحو الذي وصفه أرسطو في كتاب *السياسة*،[60] عندها سيكون للإسبان مبرر ومسوغ في أن يطبقوا عليهم التوجيه الخاص بأنهم غير قادرين على إعالة أنفسهم. وحين يجادل لا كازاس بأن الهنود هم بالفعل بشر كاملون وأنهم قادرين على توجيه أنفسهم وأنهم بالتأكيد فيما مضى كانوا منخرطين في ذلك بنشاط وقوة، فإنه يسعى مسعى فيتوريا قبله، إلى دحض مزاعم ملاك العبيد من الإسبان ويؤكد حقوق الهنود في أرواحهم وحرياتهم وممتلكاتهم. وأصر فيتوريا ولا كازاس على أن العلاقة *السليمة* بين الإسبان والهنود هي الدعوة إلى الدين من خلال الحكمة والإقناع ومن خلال حرية التجارة القائمة على الرضا والقبول في الشؤون المادية.[61]

---

[59] Bartolome´ de Las Casas, *In Defense of the Indians,* trans. Stafford Poole (Dekalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 1992), p. 42. وقد اختتم لا كازاس كتابه بمناشدة مؤثرة: "إن الهنود إخوان لنا، وقد أعطى المسيح حياته من أجلهم. فلماذا إذن نضطهدهم بهذا القدر من الوحشية البهيمية في حين أنهم لا يستحقون هكذا معاملة؟ إن الماضي، حيث لا يمكن تغييره، لا بد أن يُنسَب إلى جوانب الضعف فينا، شريطة أن يعاد إليهم ما أخِذ منهم ظلماً وعدواناً" (الصفحة رقم 362).

[60] انظر المناقشة في *كتاب السياسة* لأرسطو، الكتاب الأول، الفصول من 4 إلى 7.

[61] في كتابه *De UnicoVocationisModo* *الطريقة الوحيدة للإقناع*، أثنى لا كازاس على الميزة المتبادلة وفضَّلها على الاستغلال: "إن الناس الطموحين من أهل الدنيا، والذين يسعون إلى كنز الثروة والحصول على المتعة، والذين يضعون آمالهم في الحصول على الذهب والفضة عن طريق الجهد والعرق، حتى من خلال الاستعباد الغليظ الغاشم، والقمع، والموت، ليس فقط لعدد لا يحصى من الناس وإنما كذلك للقسم الأعظم من بين البشر. . .وقد أصبحت وقاحة وجنون هؤلاء الناس عظيمة إلى درجة أنهم لم يترددوا في أن يزعموا أن الهنود هم في حكم البهائم، وكانوا يفترون عليهم ويطعنون فيهم على الملأ. ثم بعد ذلك زعموا أنه كان من العدل إخضاعهم لحكمنا عن طريق الحرب، أو اصطيادهم كالبهائم ثم امتهانهم ليصبحوا عبيداً. أي أنه كان بمقدورهم استغلال الهنود على هواهم وكيفما شاءوا. لكن الحقيقة هي أن كثيراً من الهنود كانوا قادرين على حكم أنفسهم في الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية. لكن بإمكانهم تعليمنا وتحضيرنا، بل وبإمكانهم حتى أن يسيطروا علينا بفعل العقل الطبيعي كما قال الفيلسوف حين تحدث عن الإغريق والبرابرة." جاءت هذه العبارات كشاهد في كتاب لويس هانكهHanke: جميع البشر متشابهون: دراسة للجدل القائم بين Bartolomé de las Casas

إن العنصر الإنساني المشترك بين الهنود والإسبان، وبالتالي بين أي من الأشخاص وبين جميع الأشخاص الذين يمكن أن يلتقوا على أساس من القوة غير المتكافئة في المجال التكنولوجي أو العسكري أو غير ذلك، هو ذلك العنصر الإنساني الذي يوفر الأرضية الأساسيةمن أجل الاعتراف بمجموعة مشتركة من الحقوق. لكن لماذا يُفترَض أن تنطوي الطبيعة المشتركة على حقوق مشتركة؟ إن أسماك الروبيان تشترك في طبيعة مشتركة، لكن لا توجد عدالة بين أسماك الروبيان، ناهيك عن أن تكون بينها حقوق. وحتى لو كان بمقدور سمكة الروبيان "الاعتراف" بمخلوق آخر على أنه من سمك الروبيان، فليس هناك إدراك مشترك للعامل الأخلاقي، وليس هناك شعور بأن هذا "عاملٌ قادر على اتخاذ خيارا ما، مثلما أفعل أنا"، ولا يوجد هناك شعوربأن "هذا عاملٌ يستحق أن يحظى بنوع معين من الاحترام." إن إدراك البشر والاعتراف بأنهم قادرون على اتخاذ الخيار، وأنهم عاملون يستطيعون "امتلاك" أفعالهم وأن يكونوا مسؤولين عن هذه الأفعال، وأن لديهم أغراضاً وأهدافاً خاصة بهم، والتي يمكن أن تتطابق أو لا تتطابق مع أهدافك وغاياتك، هذا الإدراك يشتمل على نوع خاص من الاعتراف والمطابقة واللياقة يختلف اختلافاً بيناً عما يناسب الكائنات غير الحية أو غير العاقلة.

الهوية والمعرفة والحقوق والعدالة

إن فكرة التملك والمسؤولية الشخصية والقدرة على تملك أفعالنا الشخصية، كلها أمور أساسية لتطوير فكرة الحقوق ولتمديد مفهوم الحقوق على فئات أوسع من البشر.

وفي نهاية المطاف يمكننا القول أن فكرة المسؤولية تأسست من فكرة الملكية التي يتمتع بها الفرد على جسده. وحيث أن الأجساد شحيحة؛ فهناك فقط جسد واحد مقابل كل شخص. وإذا امتلك شخص واحد أكثر من جسد واحد، فان هذا سيترك بالضرورة على الأقل شخص واحد بدون جسد. ولهذا السبب نشير إلى جسد الشخص *ذاته* على أنه زائد عن الحاجة؛ إن جسد الواحد نفسه لا يدل على شيء أكثر من "جسد الشخص" ويختلف عن السابق فيما يحمله من دلالات فقط من خلال التشديد.[62] إن ندرة

وJuan Ginés de Sepùlveda حول القدرة الدينية والفكرية للهنود الأميركيون (ديكالب، إلينوي: مطبعة جامعة الينوي الشمالية، 1974) صفحة 157.

[62] خلال هذا الفصل، سأقوم بصياغة نظرية عن الهوية الشخصية وسأدافع عنها، وبالرغم من أنها ليست أعلى من النظريات الأخرى من جميع الجوانب، إلا أنها ستقدم أساس عال للنظرية السياسية للعدالة. هناك العديد من المفكرون ممن قاموا بصياغة نظريات حول الهوية الشخصية بحيث لا تكون معتمدة على هوية أو استمرارية الأجساد. من بين أولئك المفكرون هو ديريك بارفيتDerek Parfit

الأجساد يستتبع ما إذا كان المراد استخدامها أم لا، وإذا كان لا بد من تحديد ميولهم المكانية والزمانية فلا بد إذاً من اتخاذ الخيارات. يخلق قانون التناقض، والذي "هو أكثر المبادئ تأكيدا"،[63] مشكلة متعلقة بالقرارات: "من المستحيل أن تكون السمة الواحدة الانتماء وعدم الانتماء إلى نفس الشيء وبنفس العلاقة"[64].

لا يمكن لجسد بعينة أن يقرأ في مكتبة بودليان ويشرب في الكينغ آرمز أو يجمع الذرة في ولاية آيوا في نفس الوقت. إن كون الشيء شحيحا ناتج عن تحول قانون التناقض في سياق الاختيار؛ في حين تولد الحقوق من تبدل الشح في سياق العدالة. وتصبح الحقوق هي الأدوات الأخلاقية والقانونية التي يتم من خلالها معالجة مشاكل الندرة، أي، التي يتم من خلالها إبلاغ العاملين بمن يحق له استخدام المواد النادرة وتحت أي ظروف.

لقد قام المسوون "Levellers" (وهم جماعة من الناس كان لهم تأثير بالغ على الفكر الإنجليزي والأميركي السياسي فيما بعد)في أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية بالإشارة صراحة إلى توجه مركزية السيادة الملكية نحو الهوية الشخصية، ومن ثم إلى تحديد مَن مِن الناس تكون له الولاية على مَن. كان ريتشارد أوفرتون من أكثر قاداتهم بلاغة، حيث ناشد الحقوق من أجل الدفاع عن الحرية الدينية في كتيب عام 1646:

> إلى كل فرد في الطبيعة يتمتع بملكية فردية بالطبيعة، يجب ألا يتعرض للغزو وألا يتم اغتصابه من قبل كائن من كان. ولكل فرد من الأفراد، أيا كان، يتمتع بموافقة ذاتية، *إلا في حين كان لا يمثل نفسه*؛ وعلى هذا، ليس هناك من يمكنه حرمان أي شخص بدون انتهاك واضح وإهانة لمبادئ الطبيعة ذاتها وأحكام المساواة والعدالة بين بني البشر. وليس هناك أي استثناءات عن هذا القانون. ليس لأحد سلطة على حقوقي وحرياتي، وليس لي سلطة على حقوق وحريات أحد. فأنا مجرد فرد استمتع بنفسي وبما أملك وبحقوقي أنا فقط، ولا يحق لي أن افترض أكثر من ذلك، وإن فعلت، فما أنا سوى غازٍ متعد على حقوق الآخرين -على

في كتابه *Reasons and Persons*(أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986)، ويقول في كتابه هذا بأن "ما يهم ليس الهوية الشخصية، ما يهم هو "الترابط النفسي أو الاستمرارية مع نوع السبب الصحيح.... [وهذا] يمكن أن يكون أي نوع من الأسباب (صفحة 215). لقد قمت بتوضيح الأسباب من وراء تفضيل معايير جسدية من الهوية الشخصية في هذا الفصل، كما أوضحت لماذا الهوية الجسدية تعتبر مهمة.

[63] أرسطو في كتابه *The Metaphysics*، *ترجمة* Hugh Tredennick، (كامبريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1933)، IV, iii, 9, 1005b19، صفحة 161.

[64] نفس المرجع، IV, iii, 9, l005b20–23. إن قانون عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع في السياق الحالي متكافئان.

> ما ليس لي حق فيه. وهذا لأن كل الناس متساوون بالفطرة وجميعهم ولدوا مستقيمين وأحرارا؛ وطالما أن خالقنا جلبنا إلى هذا العالم باستقامة وحرية طبيعية وفطرية -كما نقش على قلب كل رجل، حيث لا يمكن طمسه-فنحن مخولون بالعيش جميعا على قدم المساواة للاستمتاع بالميزات والحقوق الفطرية الممنوحة لنا؛ والله شهيد على من خلقهم أحرار.[65] (التشديد مضاف على النص الأصلي)

إن هذه الموافقة الذاتية قائمة على أساس إدراك الأفراد للخيارات والحرية التي يمارسونها بأنفسهم. ومن الجدير بالذكر أنها تؤدي وظيفة المبررات الفلسفية لمقاومي الاستراتيجيات الحاليون الذين يماطلون حين تعتقلهم عناصر الدولة، كما جادل أوفرتون رافضا الذهاب للسجن حين طلب منه ذلك:

> قدماي ولدتا أحرار مثل باقي جسدي، لهذا أنا احتقر قدماي أو ذراعاي، أو يداي اللتان لم تفلحا في المساعدة، وبما أني رجل حر بالفطرة فإنه يمكنني أن أقرر إما أن أحيا أو أن أموت، سواء بالأفعال أم بالكلام، في الباطن أو في الظاهر.[66]

ونتيجة لهذا، تم جر أوفرتون بقسوة إلى السجن. إن ملاحظاته تلك عن تجربته تذكرنا بالعلاقة الواضحة للموافقة الذاتية والعامل الأخلاقي:

> في حال أنك عارضت، أعلم جيدا أنك ستفعل، إذا رفضت الذهاب، فإنهم سيحملونني، وبالتالي سيكون من الأفضل لي أن أذهب، عندئذ جعلت نفسي عرضة لقسوتهم، وأجبت على

---

[65] ريتشارد أوفرتون*سهم ضد جميع الطغاة والطغيان* "*An Arrow against All Tyrants and Tyranny*" في المسوونالإنجليز، تحرير آندرو شارب (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) صفحة 55. لقد حدث آندرو شارب الهجاء وعلامات الترقيم وقواعد اللغة في النسخة الملخصة من المقالة في كتاب *The Levellers in the English Revolution*، جي إي أيلمرG. E. Aylmer (إيثكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1975)، صفحة 68، يحوي هذا الكتاب نغمة أكثر شاعرية والتي قد تكون معبرةأكثر لأسلوب أوفرتون. يجدر بنا الإشارة إلى أن أوفرتون لم يكن مؤيدا "للأنانية" المفرطة أو لحق أي من كان، وإنما هو حق في المساواة "ليس لأحد سلطة على حقوقي وحرياتي، وليس لي سلطة على حريات وحقوق أحد". وفيما يتعلق بالعلاقة بين الملكية الذاتية وحرية الضمير، انظر إلى نقاش أوفرتون مع غيره من المسوون، وانظر أيضا إلى عمل جون لوك وجيمس ماديسون في جورج إتش سميث "*فلسفات التسامح*" في الإلحاد لـ Ayn Rand وغيرها من الهراطقة (بافلو: مطبعة بروميثيوس، 1991) صفحة 97-129. لقد أوضح ماديسون أساس الملكية في الضمير عندما كتب، بأن كل شخص "لديه ممتلكات قيمة وغريبة من خلال وجهات النظر الدينية الخاصة به والعلاقة المفتوحة فيما بينهم" جيمس ماديسون "*الممتلكات Property*" الجريدة الوطنية، مارش 27، 1792، في أوراق جيمس ماديسون، تحرير آر إيه روتلاند وآخرون (تشارلوتسفيل: مطبعة جامعة فرجينيا، 1983)، صفحة 68-266، الاقتباس من صفحة 266.

66 ريتشارد أوفرتون، "شكاوى العامة The Commoner's Complaint" في Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638–1647, vol. III، تحرير دبليو هاولر (نيويورك: مطبعة جامعة كولمبيا، 1943) صفحة 371-95، المادة المقتبسة من صفحة 381.

ذلك، 1. لو كنت أعلم أنهم سيشنقونني، ألم يكن ينبغي علي أن أشنق نفسي؟ كان على الضمير الصالح أن يجتاز خطر القسوة ثم بعدها يهدئ من صلافة الطعن والمعارضة ضد عدم الشرعية والظلم والطغيان. 3. لو كان لديهم أي ولاية قضائية شرعية على قدماي، حينها يتعين عليهما الطاعة: حينئذ، (في هذه الحالة) أنا اعترف أنه يتعين عليهما الطاعة، وبعد ذلك أقدم نفسي إلى قساوة السجانين المهددين: ولكن حين أكون حرا من حكمهم *من رأسي إلى أخمص قدمي*، فلا أعرف أي سبب يلزمني بالاندفاع لرغبتهم، أو على الأقل أن أجعل حضورهم يرقصون لأوامرهم التعسفية؛ قد يضع سيادتهم غلايينهم، إلا أنهم سيعزفون *نغمة قانون الأرض القديم الجميلة*، إلا أن أوامرهم وأذوناتهم لم ترغب إطلاقا في تقديم خدمة لساقَّي أو قدماي، لأنها لم تربى أبدا على أن تدوس على *خطواتهم التعسفية*، ولكن سأترك أوامرهم *وتنفيذها لأنفسهم*. وهكذا، يا سيدي، فيما يتعلق بما فعلت، فإني سأواصل ما فعلت باحترام، حتى يتم إبطال دفاعي، وأن يتم إثباته قانونيا، فأنا لم أضع إحدى رجلي على الأخرى، حين تلقي الأوامر، إلا امتثالا لقانون الأرض.[67]

وبصرف النظر عن النتائج، استعاد أوفرتون السيطرة على ساقيه، وظلت أفعاله تعبر عن ذاته.

لقد التفت فيلسوف الحقوق المعروف جون لوك إلى العلاقة بين "الشخص" و"النفس" في مقال له عن *الفهم الإنساني*:

أي مادة تتحد بشكل حيوي مع الفكر الحاضر هي جزء من تلك الذات نفسها التي تمثلالآن: أي شيء مرتبط بها بوعي من فعل سابق ويشكل أيضا جزءا من نفس الذات، الآن أو فيما بعد.

وأنا اعتبر الشخص هو إسم هذه الذات. وأينما يوجد الرجل، ومهما يطلق على نفسه فهناك آخرون على ما أعتقد سيقولون إنه نفس الشخص. إنها عبارة تستحوذ على الأفعال ومدى جدارتها؛ وهكذا فإنهاتنتمي إلى هيئات ذكية قادرة على صنع القانون وعلى خلق السعادة والتعاسة. هذه الشخصية

[67] نفس المرجع، صفحة 382.

> تمتد خارج نطاق وجودها الحالي إلى الماضي، وذلك من خلال الوعي بحيث تصبح مهتمة وخاضعة للمساءلة، تمتلك وتنسب إلى نفسها الأفعال الماضية، على نفس الأساس الذي كون الحاضر ونفس الأسباب.[68]

يتضح من تصريحات لوك في *الأطروحة الثانية* أنه عرف الشخص على أنه كيان متحرك. وبعد ذلك الادعاء القائل بأن "لكل رجل يمتلك في *شخصه*" قام لوك بتوضيح ذلك من خلال شرح أن "ليس لأي شخص أي حق إلا في نفسه. فهو يمتلك بحق نتاج جهده وما صنعت يداه".[69] كل شخص هو فرد يمتلك أفعاله وتصرفاته، التيمكن تحديدها بأنها أفعال جسم متحرك، وهذا الجسم هو الكرسي الذي تجلس عليه الشخصية، وتتحقق الشخصيةمن خلال الأفعال التي يمتلكها المرء، والمسؤولية عن تلك الأفعال هي الأساس لحقوق المرء، لأنها السبب الذي يعيق شخص آخر من الوفاء بالتزاماته هو بالتحديد السبب الذي يعيق ذلك الشخص من القيام بما هو صحيح، وبالتالي القيام بأعمال تتعارض مع الحقوق.
عند النظر إلى الحقيقة القائلة بأن البشر أشخاص متجسدون، ترجع المسؤولية الشخصية الناتجة من أفعال شخص ما تعني إرجاعها إلى شخص آخر. ولا يحتاج المرء اعتناق أي نظرية معينة عن علاقة العقل بالجسد لمعرفة ذلك. وبالتأكيد، فإنه في ظل الظروف الطبيعية، كل شخص يرتبط بجسد واحد فقط أو يتجسد فيه. لقد تطرق أرسطو إلى هذا المبدأ حين وصف "العبيد الذين استحقوا أن يكونوا كذلك بفعل الطبيعة"، وبالتأكيد، هو شخص لم يسعى إطلاقا إلى أن يكون كذلك:

> أن هذا الشيء له مزايا للجزء وللكل وللجسد والروح، والعبيد هم نوعا ما جزءا من السيد وجزء من كيانه المتحرك ولكن المنفصل عنه. وبالتالي فإن هناك ميزة محددة -بل حتى أنها مودة فيما بين العبد وسيدةـلأن أولئك [العبيد] استحقوا أن يكونوا عبيدا بحكم الطبيعة؛ أما أولئك الذين لم يخلقوا عبيد

[68] جون لوك، مقال عن الفهم الإنساني، تحرير بيتر إتش نيديتش (1684؛ أكسفورد: مطبعة كلاريندون، 175)، الكتاب الثاني، الفصل السابع والعشرون، الجزء 26، صفحة 346.

[69] جون لوك، *Two Treatises of Government تحرير بيتر لاسليت، (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1988) الكتاب الثاني، الجزء 27، 287-88.*

> ولكنهم أصبحوا عبيدا وفقا لقانون القوة، فإن العكس صحيح معهم. [70]

وبالتأكيد لقد كان أرسطو على علم بأن العبيد الحقيقيين، الذين كان يعرفهم، كانوا عبيدا "وفقا لقانون بالقوة"، فيقترح أن هؤلاء العبيد لا يبدون الود لأسيادهم. إن العبيد بالقوة لا يمثلون جزء من جسد سيدهم وإنما لهم أجسادهم الخاصة ورغباتهم وأمنياتهم الخاصة، وبشكل عام، مبادئهم الخاصة بهم للحركة. إن صلب ما تعنية كلمة ذات الشخص هو جسد الشخص نفسه، فهو النواة التي نبني حولها هويتنا الذاتية ونوسع شخصيتنا إلى عالم التجارب الأوسع من خلال اكتساب العلاقات مع الأشخاص الآخرين والأشياء المادية والأسباب، وهلم جرا. هذه النواة الأساسية لما لـ "ذات المرء" من مركزية في نظرية الحقوق التي جاء بها المنظر القانوني هيوغو غروتيوس Hugo Grotius؛ إنه يشمل حياة المرء وأطرافه وحريته، وآخر كيان "السلطة التي نمارسها على أنفسنا".[71] إن جسد الشخص مرتبط ارتباطا لا مفر منه بهويته كما كتب المحرر الاقتصادي والمنظر السياسي توماس هدسكن،

> لقد قال السيد لوك أن كل شخص له حق الامتلاك لذاته property in his *own* person ؛ وفي حقيقة الأمر الفردانية التي تتمثل في كلمة *own* لا يمكن فصلها عن الشخص. وكل فرد يعلم شكله وهيئته ومدرك لوجود جسده وأطرافه من مجرد النظر إليه والشعور به، ويشكل هذا فكرته عن الهوية الشخصية، سواء عن نفسه أو عن غيره؛ والتي لا يمكننا تصورها، فإننا في الحقيقة نجد هنا بعض التضاد في أن نقول بأن أعضاء الرجل وجسمه لا تنتمي له لأن كلماته ونفسه وجسده تشير إلى نفس الشيء المادي.
>
> وكما نعلمبوجود أجسادنا من رؤيتها والشعور بها وكما نرى ونشعر بأجساد الآخرين، فسيكون لدينا أسباب مماثلة جدا للتصديق بفردانية أو هوية الأشخاص الآخرين تماما كما نؤمن

---

[70] ارسطو، *Politics*، 1255b10–15, p. 43.

[71] هوغو غروتيوس، *The Rights of War and Peace*،ترجمة آيه سي كامبل (لندن: M. Walter Dunne، 1901) الكتاب الأولالفصل 4 و11، صفحة 19. لقد أوضح غروتيوس مفهومه للكلمة اللاتينية " ذات المرء" فيكتاب سيفن بولك في كتابه *القانونالطبيعي ونظرية الملكية Natural Law and the Theory of Property*. غروتيوس لهيوم (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1991)، صفحة 29-52).

> بوجود هوياتنا. إن الأفكار التي أعبر عنها بعبارتي "لي" و"لك" هي مجرد شكل ممتد من أفكار الهوية الشخصية والفردية.[72]

إن الاعتراف بهذه الحقيقة هو أمر أساسي للتقاليد التحررية، سواء في أوروبا أو في أميركا. وبالتالي كما يقول دي ترايسي Destutt de Tracy في العمل الذي حرره توماس جيفرسون (والذي أيده جيفرسون "بصلواته القلبية، في حين أن استعراض مونتسكيو، الذي قام به المؤلف نفسه، يرصد معنا الكتاب التمهيدي لتعليمات مبادئ الحكومة المدنية، فإن العمل الحالي قد يكون في فرع معين من فروع الاقتصاد السياسي")،

> بمجرد ما أن يعلم الشخص نفسه، أو أن يعرف الحالة المعنوية لذاته وقدرتها على التمتع والمعاناة والتصرف، فإنه يرى بوضوح أن تلك الذات هي المالك الحصري لذلك الجسم بأعضائه التي تحركه وعواطفه وأفعاله، فكل ذلك يبدأ وينتهي بهذه الذات ولا يمكن أن يوجد إلا من خلالها، وليس هناك شخص معنوي آخر يمكن أن يستخدم نفس الأدوات ولا يمكن أن يتأثر بنفس الطريقة.[73]

وبالتأكيد، هناك نظريات أخرى للهوية الشخصية التي لا تعتمد على تصور الفرد لأطرافه وجسمه في نظامها، وحسب ما يقول هودجسكين، إنها من أجل "بناء مفهومه عن الهوية الشخصية؛ هويته وهويه غيره من الناس".[74]

---

[72] توماس هادسكن، *The Natural and Artificial Right of Property Contrasted*، (1832؛ كليفتون نيوجيرسي: أوغستوس إم كيلي، 1973)، صفحة 28-29.

[73] الكونت ديستوت دي تراسي، *A Treatise on Political Economy*، ترجمة توماس جيفرسون (1817؛ نيويورك: أوغستوس إم كيلي، 1970) صفحة 47. يربط ديستاوت تأسيس العديد من الممتلكات، التي امتلكها أنا والتي تمتلكها أنت،بالتمييز بيني وبينك:"لم يتم اختراع "لي" و"لك"على الإطلاق. لقد كانت موجودة منذ أن بدأنا نقول خاصتي وخاصتك؛ منذ أن ظهرت فكرة لي ولك، أو بالأحرى فكرة لي وشيء آخر ليس لي، إن لم تكن ظهرت في الوقت نفسه الذي بدأ كائن ما بالشعور بانطباع معين، على الأقل ذلك الانطباع الذي جاء نتيجة ما تشهده المشاعر من استعداد، وإمكانية فعل شيء ما، ومن مقاومة هذا الشعور وهذا الفعل. بعد ذلك،عندما تتعرف تلك المشاعر والاستعدادات، التي تحدث في هذه الكائنات المقاومة غيره هو، أن هناك بعض المشاعر الأخرى مثل مشاعره هو التي بدورها تفرض إعطائهم شخصية ليست شخصيته هو. ودائما ما يكون مستحيلا لأن يكون ذلك الذي ينبغي أن لا يكون له مختلفا عن ما هو له" (صفحة 49). إن "استعراض مونتسكيو" الذي ذكره جيفرسون هو استعراض وتعليق لروح قوانين مونتسكيو، كتبه انطوان لويس كلود دي ترايسي. ترجمة توماس جيفرسون (1811؛ نيويورك: برت فرانكلين، 1969).

[74] انظر على سبيل المثال إلى الحجج المقدمة باسم الاستمرارية النفسية كمعيار للهوية الشخصية في كتاب ديريك بارفت Derek Parfit بعنوان *Reasons andPersons* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986). وانظر أيضا إلى ما قدمة توماس ناجيل في *The View from Nowhere* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986) نيابة عن "فرضية أن أكون عقلي" (صفحة 40). وانظر إلى "المستمر الأقرب closest continuer" استعراض للهوية والمفهوم المضاف لانعكاسية الإشارة الذاتية لـ"ذاتية التجميع الذاتي"، التي قدمها روبرت نوزيك في *التفسير الفلسفي* (كامبريدج: ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1981)، وتعتبر هذه النظرة متوافقة مع وجهة النظر التي شرحتها أنا في هذه المقالة، من حيث أنها "مترية موزونة" والتي أرى أنها ملائمة لـ"المصفوفة الاجتماعية". وكما كتب نوزيك " يمكن أن تنشأ مشاكل التداخل [في تطبيق مفاهيم الهوية على الناس] في وقت واحد، بالنظر إلى الاحتمالات المختلفة المعطاة لتشكيل العالم. إذا كان بإمكانك تجميع نفسك مع أي علاقة (مصطنعة) حول انعكاسات الذات المرجعية، فهل يمكن تجميع رسم الحدود الخاصة بك بالإضافة إلى ذراعي أو كامل جسمي؟ أو حتى قدرتي على الإشارة الذاتية الانعكاسية؟ يتم تحقيق بعض التجانس من

ولكن ليست كل نظريات الهوية الشخصية بحاجة لأن تكون ذات صلة بصياغة نظرية الحقوق. إن النظريات القائمة على الافتراضات الغريبة والمتناقضة وعلى الحالات غير القياسية، مثل الشخصيات المتعددة والتوائم السياميين أو فاقدي الذاكرة، من غير المرجح أن تفي بمعايير الشيوع والعمومية اللازمة لنظرية حقوق وظيفية. ومن ناحية أخرى، فإن "التمثل الذاتي للجسد" (على حد تعبير غاريث ايفانز Gareth Evans لوصف هذا المبدأ المقدم هنا) يمكن من توفير "الحصانة من الخطأ في التعرف على الذات". [75]وكما كتب ايفانز،

> لدينا ما يمكن وصفه بالقدرة العامة لإدراك أجسادنا الخاصة، على الرغم من أن هذا ممكن أن يقسم إلى عدة قدرات مميزة.....ويبدو أن كل نمط من أنماط التصوير هذه يفتح المجال لأحكام ليست محصنة ضد الخطأ من خلال عدم التعرف. لا شيء من الكلام المذكور أدناه يحمل أي معنى عندما يظهر العنصر الأول معرفة يتم اكتسابها بالطريقة المناسبة: "تقاطعت ساقا شخص ما، ولكن ساقاي هما اللتان تقاطعتا؟"، "يشعر شخص ما بالحرارة واللزوجة، ولكن هل هو أنا الذي اشعر بالحرارة واللزوجة؟"؛ "لقد تم دفع شخص ما، ولكن هل هو أنا الذي تم دفعه؟" لا يبدو فقط أن هناك فجوة بين وجود المعلومات لدى

ترسيم الحدود في المصفوفة الاجتماعية. وستؤدي المكافآت والعقوبات إلى حدود في موقع معين طالما أن هناك سمات أو أبعاد فطرية بارزة. الأفراد المتمردون الذين يتصرفون بناء على تصنيفاتهم المنحرفة حيث يكون جزء من أجسادهم إضافة إلى أيادي أشخاصأخرون ستتم معاقبتهم أو تأسيسهم أو قتلهم. عادة ما يحدث التوافق المتبادل للتعريفات المتبادلة بمشقة أقل" (صفحة 107-8) انظر أيضا إلى اعتبار دور الهوية الشخصية في إسناد المسؤولية وإسناد الفوائد والالتزامات في عمل Eddy M. Zemach "أحبب جارك مثل ما تحب نفسك" أو "الأنانية والإيثار" في *دراسات في النظرية الأخلاقية*، تحرير بيتر أيه فرينش، وثيودور أوهلينغ الابن، وهاووردويتستين، وفي *دراسات الغرب الأوسط في الفلسفة*، المجلد الثالث (مينيابوليس: مطبعة جامعة مينيسوتا، 1980)، صفحة 58-148. كذلك، يعاني نهج زاماك توجهات الاسميون المكثفة والتي في حين تسمح له بأن يعترف بأنه "بالرغم من أن كل شيء في الطبيعة يخضع إلى بعض التصنيفات، باعتبارها جزء من عامل أي فعل معين (س)، فإنه لابد أن يكون هناك جزء من الطبيعة يكون اقرب إلى (س) غيره" (صفحة 154)، يمنعه من الاعتراف بوجود مواد أو كيان طبيعي متفرد جوهريا وعدديا ؛ فإذا ما اعترف بهذه الكيانات فإن المسئولية الشخصية الفردية ستكون نتيجة طبيعية لتحليله.

[75]انظر إلى غاريثايفانز، "التعريف الذاتي"، في *المعرفة الذاتية Self-Knowledge* تحرير QuassimCassam (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد،1994)، صفحة 184-209. وعلى حد قول ايفانز، أن الحكم على أن "*س هو ص*" هو حكم لديه حصانه عن الخطأ من خلال عدم التعرف إذا كان "مبني على أساس المعرفة عن كائن معين بحيث أنه لا يعقل أن يقال 'شيء معين هو ص، ولكن هل هذا الشيء هو ص؟' عندما يظهر العنصر الأول المعرفة حين يكون الكائن لا يعرف أنه يمتلك هذه المعرفة أو ممكن أن يمتلكها والتي اكتسبها من خلال أي طريقة أخرى" [تختلف عن الطريقة المعتادة]. وانظر إلىغاريثايفانز في تنوع المرجع The Varieties of Reference تحرير جون ماكدويل (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1982)صفحة 189-90، تم اقتباسه في الملاحظات الهامشية في كتاب غاريثايفانز، "*تعريف الهوية*" صفحة 164. يعتبر الفيلسوف الرواقي أبكتيتوس هذه النسبة الذاتية هي من أكثر أنواع المعرفة تحققا. وفي رده على تشكيك اتباع الفيلسوف بيرهو والفلاسفة الاكاديميين، قال "ولكن أنا وأنت لسنا نفس الشخص وانا متأكد من ذلك. من أين يمكنني الحصول على هذه المعرفة؟ عندما أريد أن ابتلع شيئا، أن لا أخذ اللقمة إلى ذلك الجزء من جسمي وإنما إلى هذا الجزء". إبيكتيتوس، النقاشات كما وردت عن آريان The Discourses as Reported by Arrian، المجلد الأول الكتاب الأول والثاني، ترجمة دبليو آيه أولدفاذر (كامبريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1998)، 18-19، صفحة 173.

> الفاعل في امتلاكه للمعلومات (أو يبدو أن لديه معلومات) بالطريقة المناسبة، وهي أنه تم إنشاء مثيل لص، وبين امتلاكه للمعلومات (أو يبدو أنه يمتلك المعلومات) وهي أنه هو ص؛ فبالنسبة له، أن يمتلك أو أن يبدو أنه يمتلك المعلومات التي تم إنشاء مثيل لها هي فقط وجدت ليبدو له أنه ص.76

يتم تعريف كل شخص بجسد واحد فقط، متميز من حيث الزمان والمكان عن الآخرين من غيره. كل شخص هو المصدر أو أساس الحركة للجسد الواحد.[77] يوفر كل جسد تخطيط لمجال من "التملك ownness". إن القيم التي يعمل المرء على تحقيقها والحفاظ عليها هي قيم العملاء المتفردون ماديا؛ فهي "عامل نسبي". كل شخص يتحمل مسؤولية هذه الأعمال في الحالات التي يكون فيها هو "يمكن أن يقوم بعمل آخر". كل شخص مسؤول عن الأفعال التي يقوم بها جسمه، ولكن ليس (فيما عدا الحالات الخاصة، مثل الوصاية على القاصرين والمختلين عقليا) مسؤولا عن الأفعال التي تقوم بها أجسام الآخرين، لأن هذه الأفعال تقع مسؤوليتها على عاتق فاعلين آخرين ـ أولئك الذين يتم تعريف مجال "التملك" من تلك الأجساد.[78] إن الاعتراف بأن كل شخص يتحمل مسؤولية أفعاله يستتبع الاعتراف بأن كل شخص ملزم أيضابالتصرف وفقا لقيود ملزمة على السلوك. ويجب أن لا يستتبع الانتقال من "الإيمان بالذات المعياري" إلى "التعددية المعيارية - من وجهة النظر القائلة بأن المرء هو العميل الوحيد الذي يمكنه العمل لتحقيق القيم في العالم من أجل الاعتراف بأن المرء هو واحد من بين

---

[76] غاريثايفانز، "التعريف الذاتي "، صفحة 198. يسمح إيفانز أيضا بأشكال معينة من النسبة الذاتية العقلية لتكون في مأمن عن أخطأ عدم التعرف، بالنسبة لحالات الإدراك الحسي "يجب أن تحدث في سياق أنواع المعرفة المحددة وفهم الموضوع" (صفحة 208) سيؤدي ذلك إلى معرفة الذات المستمرة "لن يكون هناك حكم يشتمل على محتوى النسبة الذاتية النفسية، مالم يمكن اعتبار الحاكم على أنه ينسب لنفسه خاصية بحيث يمكنه أن يتصورها مرضية قبل أن تكون له –حالة من الشؤون التي عليه أن يتصورها على أنها مشتمله على موضوع مستمر من الخبرة. ويمكنه معرفة أن حالة من الشؤون من النوع ذات الصلة يمكن الحصول عليها ببساطة من المعرفة بوجود شجرة، ولكن يجب أن يتصور حالة الشؤون التي يعرف فيما بعد أنه سيحصل عليها من شؤون ذلك النوع بعينه. وهذا يعني أنه يجب عليه أن يتصور لنفسه موضوع إلى من تنسب الملكية، بوصفه كائنا من النوع الذي تصوره عندما تصور ببساطة شخصا يرى شجرةمعنى هذا أن الكائن المستمر في التجربة له حيز في الزمان والمكان" (صفحة 208).

[77] كتب آدم سميث عن "رجل النظام" "استطاع أن يكون حكيما جدا في تصوره ....[و].... الافتتان بالجمال المفترض لخطته المثالية التي رسمها عن الحكومة، التي لا يمكن له أن يعاني من حتى أصغر الانحرافات عن أي جزء منها" : "يبدو أنه كان يتخيل أنه منالممكن ترتيب الأعضاء المختلفين للمجتمع العظيم بسهولة تضاهي سهولة ترتيب قطع الشطرنج. وهو ينظر إلى أن قطع الشطرنج على رقعة الشطرنج ليس لديهم مبدأ آخر للحركة غير تحريكها باليد؛ ولكنه ينظر إلى رقعة الشطرنج العظيمة التي يتحرك عليها المجتمع البشري، حيث كل قطعة فيه لديها مبدأ للحركة خاص بها، وكل هذه المبادئ تختلف عن تلك التي يضعها المشرعون."*نظرية المشاعر الأخلاقية* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1976) صفحة 233-34.

[78] كتب هوغو غروتيوس، "إنه القانون المدني... الذي جعل المالك مسئولا عن الأذى أو الضرر الذي تسبب فيه عبده أو ماشيته. لأنه في عين العدالة الطبيعية لا يلام على أي منها". حقوق الحرب والسلم، الكتاب الثاني، الفصل السابع عشر، الجزء الحادي والعشرون، صفحة 201.

العديد من العملاء الفاعلين- انتقالاً من وكيل نسبية القيم إلى وكيل حيادية القيم، كما يؤكد البعض إلى ذلك،[79] ولكنها تزودنا بأساسيات الاعتراف بالقيود الملزمة في السعي لتحقيق القيم قيم عامل النسبية ــ التي لا يمكن فيها اقتحام أو اغتصاب مجال التملك الخاص بالآخرين في سعي المرء من أجل تحقيق قيم العامل النسبي الخاصة به.[80] وحين ندرك أن الأشخاص يتحملون مسئولية أفعالهم، هذا لا يعني أننا مجبرون على ذلك بفعل الأسباب العملية بأن نتبنى وجهة نظر خاصة التي تصنف جميع القيم وتعيش بشكل متساو من أقصى قدر من وجهات النظر. وهذا مثل إجمالي الحياة الصالحة بالتساوي أو القيم التي يجب الحفاظ عليها أو تطويرها من وجهة نظر عامل محايد،[81] ولكن نتجه نحو السلوك الذي يؤثر على الآخرين.[82]اقترح البعض أن هذا سيكون فشلا في العقلانية التداولية أو العملية في محاولة التعرف على المطالبات المماثلة التي يطالب بها الآخرون أو في دمج القيم في ذات المرء، ولكن في حين أن ذلك ملفت للانتباه إلا أنني أجد له مبررا. وهناك أساس أقوى بكثير بحيث يمكننا أن نبني عليه القيود الملزمة على السلوك؛ وهو نطاق حدود المسؤولية الواقعة على كل فرد، وبالتحديد نطاق المطالبات المشروعة؛ فحقيقة أن لكل فرد حياة خاصة يتولى قيادتها توازي في أهميتها المعنوية حقيقة أن كل فرد يتحمل مسؤولية الأفعال التي تقع ضمن نطاق ملكيته المحدد بشكل دقيق. كل فرد يتحكم بجسده، وكل جسد له مبادؤه الخاصة للحركة؛ يدعم بعضها البعض لكي يصبح مسؤولا عما يفعله بهذا الجسم؛ ويحدد الجسم هوية هذا الشخص بحيث يشبه نفسه ويختلف عن الآخرين؛ وهذا

---

[79] هذا هو الادعاء الذي جاء به توماس ناجل فيما يتعلق على الأقل بالمتعة والألم، في *The View from Nowhere*، صفحة 156-62. لقد ادعى نايجل بأن الفكرة القائلة "المتعة أمر جيد والألم أمر سيء" (صفحة 159) هي فكرة "بديهية" وأن إنكارها والتأكيد على وكيل نسبية كل القيم هو"موقف غريب جدا في أن يتخذ تجاه وسائل الراحة البدائية ومضايقات الحياة" (صفحة 160). إني لا أجد مطالبات نايجل مقنعة على الرغم من أنه قد يكون "شيئا مثل ذلك" صحيحا. ويمكن أن نجد "شيئا مثل ذلك" في مبدأ التعاطف (معظم الناس مهتمون بما يتعلق بالرعاية الاجتماعية، بما في ذلك ألم ومتعة الآخرين)، وفي القيود الملزمة التي سيتم مناقشتها بعد قليل. ومن أجل معرفة شيئا عن عامل النسبية لجميع القيم، انظر إلى أريك ماكEric Mack "العامل النسبي للقيمة، القيود الملزمة والملكية الذاتية" في Value, Welfare, and Morality، تحرير آر جي بري وكريستوفر دبليو موريس (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1993)، صفحة 209-32.

[80] ايريك ماك، "النزاهة الشخصية والإدراك العملي والحقوق"، The Monist 76 (1)، يناير 1993: صفحة 101-18.

[81] انظر إلى المواضيع المتعلقة بمبدأ عواقبية العامل المحايد في عمل صموئيل شيفلر *رفض مبدأ العواقبية: تحقيقات فلسفية الأخلاقية للاعتبارات الكامنة وراء المفاهيم الأخلاقية المتنافسة* *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions* (أكسفورد: مطبعة كلاريندون، 1982) حاول شيفلر الاندماج مع أصحاب منهج عواقبية العامل المحايد "التي تركز على "صلاحيات العامل المحايد" الذي من شأنه أن يسمح للأفراد بتجنب السعي وراء قيم العامل المحايد في حالات معينة التي قد تتسبب في انتهاك نزاهة العامل.

[82] إيريك ماك "النزاهة الشخصية والإدراك العملي والحقوق" صفحة 102: "بشكل عام، في مثل هذه الظروف [الاجتماعية والمادية المناسبة] تسود الأسباب المقيدة الملزمة من ناحية أنه وبالرغم من أن قيمة الأهداف التي يسعى إليها الوكيل ليست مشوهة، ولكن يتم منع الوكيل من الحصول على هذه الأهداف من خلال المسار المتوخى للعمل".

الجسم هو مقر المطالبة لمتابعة المرء تحقيق قيمه -تلك القيم التي يطلق عليها المرء اسم الوكيل، الذي يعطي بدوره حياة المرء التماسك المنشود ويشكل كيانه المتكامل، بدلا من تزويده بمجرد كتلة من الرغبات العشوائية والمتهافتة.[83] وبالضبط لأن لكل شخص لديه جسد واحد فقط، فإن الحقوق المفروضة على الأجساد -"الملكية الشخصية للمرء"- توفر أساسا للبناء المتكامل للحقوق من النوع الذي لا يولد بالضرورة الصراعات؛ فنقطة البداية تكون آمنة. فهي تزود البناء بنظام من الحقوق "التوافقية"، أي تلك الحقوق التي تكون قادرة على أن تتحقق بصورة مشتركة.[84]

إذا كانت نظرية الحقوق تثير مطالبات غير توافقية للعمل بصورة شرعية، كما تفعل النظريات التي تم انتقادها فيما قبل في هذه المقالة، فإن هذه النظرية ستثير تناقضات حتمية على الحقوق تشبه في حتميتها التناقضات المنطقية في نظام علم الرياضيات.[85] أنه أمر طبيعي في "الحقوق" أنه إذا كان هناك فعلان متعارضان بشكل متبادل فإن أي منهما ليس "حق"، من الممكن أن يمونان مفهومان أو حميدان أو حتى نبيلان، ولكن لا يمكن أن يكونان حق كلاهما في نفس الوقت أو حول نفس الشيء. عند الحديث عن العدالة يمكننا استدعاء تحذير سقراط الذي يقول فيه: "أن المجادلة ليست كالجدل حول أي موضوع، وإنما هي تدور حول الطريقة التي ينبغي أن يعيش بها المرء"[86]. تدور العدالة حول أي الأعمال مباح وأيها واجب، وأما الحقوق فهي تلك اللافتات التي تبين للأفراد كيف يتصرفون. وتعطي الحقوق غير التوافقية دلائل ومعلومات متناقضة فتشبه بذلك البوصلة التي تشير إلى الشمال بالاتجاه المعاكس.

إن النظريات التي تعترف بالمسؤوليات والواجبات التي تقع على عاتق كل شخص تستتبع الاعتراف بمجموعة من الحقوق المرتبطة بتلك

---

83 للاطلاع على دور القيمة ومشروع السعي لتحقيق الهوية الشخصية وتماسكها انظر إلى لورين لوماسكيLoren Lomasky، *الأشخاص والحقوق والأخلاق المجتمعية* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1987). كتب لوماسكي، "يركز اعتبار الشخص على أنه صاحب حق على الاعتراف بأن هذا الشخص مختلف عن غيره. أن تميز الأشخاص عن بعضهم البعض هو ما يدعو إلى الاحترام الأفراد وليست الشخصانية. هناك انقسام واضح فيما بين هذين المفهومين، أحدهما يفصل الأخلاقيات التي تقدر فيها الفردانية عن الأخلاقيات توافق بشكل كامل على معيار غير شخصي للقيم" (صفحة 167) راجع توماس نايجل ("المساواة"، في مسائل مميته [كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1979]): "أن الاهتمام بما يفعل الشخص لمن مقابل الاهتمام بما حدث هو مصدر مهم للأخلاقيات التي يساء فهمها" (صفحة 115).

84 للتوسع في فهم التوافق انظر إلى هيليلستينرHillel Steiner "بناء نظرية الحقوق التوافقية The Structure of a Theory of Compossible Rights"، *Journal of Philosophy*74، 1977: صفحة 797-75.

85 راجع هليل شتاينر، *An Essay on Rights* (أكسفورد: بلاكويل، 1994)، صفحة 3: "أي مبدأ في العدالة بحيث ينتج عنه مجموعة من الحقوق التي تستتبع أحكام متناقضة حول إجازة عمل معين، سواء كان غير قابل للتحقيق أو (يعود إلى نفس النتيجة) يجب أن يتم تعديله لكي يمكن تحقيقه".

86 أفلاطون، *الجمهورية*، ترجمة آلان بلوم (نيويورك: بايسك بوكس، 1968)، 352d، صفحة 31.

المسؤوليات. ولقد كتب هيليل شتاينر، "إن الشخص الذي تقع على عاتقه واجبات ويفتقر في نفس الوقت إلى الحقوق هو شخص جردت منه حريته وبالتالي هي غير متوافقة سواء مع بعضها البعض أو مع مصالح الآخرين أو مع كلا الأمرين"[87]. ومن أجل الوفاء بالواجبات المسنودة إلينا، تكون الحاجة للحقوق ضرورية، وإذا كانت واجباتنا متساوية، فبالتأكيد ستكون تلك الحقوق حقوق متساوية. إن الحقوق المفروضة على مجال ملكيتنا- المفروضة على ما يقع تحت مسؤوليتنا- هي المتلازمة الطبيعة للالتزامات المرتبطة بمجال الملكية. [88] وهذا المجال من الملكية يحدد كل منالحقوق والواجبات: فهو الحق الذي يمنحه جميع الأشخاص لأنفسهم. وهذه الالتزامات تُستمد من الانخراط في النقاشات الأخلاقية، ومن خلال المساواة الناتجة عن تقديم الأسباب للعملاء الذين يتحملون مسؤولية أفعالهم الخاصة والذين لديهم حياتهم الخاصة وأغراضهم الخاصة، وتنتج الحقوق عن ضرورة تجنب عدم توافقية الواجبات والالتزامات المعرفة تعريفا ممتدا، ومن مطالبات الجميع بأن يعيشوا حياتهم.[89] إن ما يحدد الالتزامات ويجعل من الممكن الوفاء بها والتمتع بالحقوق هو الملكية الذاتية، أو "ملكية الشخص بذاته".[90]

ملكية الشخص الذاتية تنشئ الأساس لنظام الحقوق المتوافقة، الذي يمثل البنية القانونية لمجتمع يتمتع بالحرية والعدالة. كما قال كانط:"إن

[87] هيليلشتاينر، مقالة حول الحقوق، صفحة 88. كتب شتاينر لتبرير هذا الادعاء (في صفحة 87-88) أنه "في حين أن (أ) الحق ناتج عن واجب متلازم، وأن (ب) مجموعة من الحقوق المصنفة المتوافقة يتبعها مجموعة مصنفة من الواجبات التوافقية المتلازمة، وأن (ج) تلك الواجبات التي تشتمل على ممارسات حامل الواجبات فقط فيما يتعلق بالحريات الممنوحة له، وأن (د) الحريات الممنوحة تعني أن يكون هناك واجبات مفروضة على المستفيدين منها، ويترتب على ذلك أنه سيكون هناك مجموعة منالحقوق المصنفة المتوافقة التي تعني وجود حقوق لحامل الواجبات: وبالأخص، الحقوق المتلازمة لتلك الواجبات الصامدة التي تشكل بصورة مترابطة محيط أي من حاملي واجبات الحرية الممنوحة.

[88] أنظر إلى النقاش الذي يدور حول العلاقة بين الواجبات والحقوق في نظرية جون لوك في كتاب آيه جون سايمونز *The Lockean Theory of Rights* (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1992)، صفحة 72-75.

[89] إن الحقوق ليست كلها مستقاة مباشرة من الالتزامات. فهناك العديد من الحالات يمكن للمرء فيها أن يؤكد على ادعاء بحيث لا يضر به أحد، والذي هو ليس شرطا ضروريا للوفاء بالتزام ولا بالصمود أمام الفشل في الوفاء بالالتزام. وكما كتب لوك، كل فرد ولد وولد معه "حق الحرية على نفسه، وليس لأي فرد آخر سلطة على هذا الحق، ويعود أمر التخلي عن هذا الحق له هو وحدة". جون لوك *Two Treatises of Government*، II, sec. 190، صفحة 393-94. ولقد أكد لوك على أنه "طالما أن الآخرين لن "يتضرروا" فإن "كل رجل" سينظر إلى ما قد يتناسب مع رغباتهوسيتبع ما يراه أفضل له". وكما ورد في كتاب آيه جون سايمونز *The Lockean Theory of Rights*، صفحة 77. وللاطلاع على شرح أكثر تفصيلا ومعرفة الفرق بين الأفعال الموصوفة وصفا مكثف والأفعال التي يتم وصفها بشكل ممتد، انظر إلى هيليلشتاينر*مقال عن الحقوق*.

[90] انظر إلى شتاينر، مقاله عن الحقوق: "إن الحقوق التي تكون مجال الشخص .... يمكن إدراكها بسهولة كحقوق في الملكية؛ هي حقوق ذات فهرسة وقتية على الأشياء المادية. وهناك مجموعة من المجالات المصنفة المتوافقة، التي تشكلها من حقوق الملكية، هي تلك التي يتم فيها رسم حقوق كل شخص بطريقة بحيث تكون متبادلة بطريقة حصرية لحق كل شخص آخر". (صفحة 91).

الحقوق هي ... المجموع الكلي لتلك الحالات التي تتوافق فيها إرادة شخص واحد مع إرادة شخص آخر وفقا لقانون عالمي عن الحرية.[91]

لقد حدد كانط بوضوح تام أن ما يميز النظام العادل عن النظام الظالم هو قدرة كل المطالبات المشروعة على أن تمارَس في وقت واحد لكي تكون متوافقة. الحق الموضعي له علاقة بـ "مجموع" أفعال الشخص وليس بمجرد "واجبات كل فرد على حدة"، وعلى حد تعبير وارلدون، حيث قال إنه من أجل أن تكون العدالة والحقوق (أو الحقوق الموضوعية والذاتية) متوافقة، فإن واجبات كل شخص على حدةممكن أن تكون واجبات فقط إذا كان المجموع الكلي لهم يؤدي إلى تحقيق العدالة أو إيجاد الحقوق. وخلص كانط إلى أن،

> كل فعل، بحد ذاته أو في أصله، يمكن حرية كل فرد على حدة من أن تتعايش مع حرية رغبات الجميع، وفقا لقانون عالمي، هو فعل صحيح بحد ذاته أو في أصله.[92]

إذا كان لدي حق فقطفي تلك الأفعال التي تتوافق مع الحرية المتساوية مع الآخرين؛ عندها ستكون ثمرة مجموع تلك الأفعال هي العدالة.[93]

الخلاصة

إن صياغة نظريات الحقوق التي تولد الاضطراب المنطقي والصراعات الاجتماعية لا تزودنا لا بالحقوق ولا بالعدالة، وإنما هي تمزق روابط الحقوق والعدالة فتقضي على كليهما وتستبدلهم بـ"الرغبات الإنسانية" والسلطة التعسفية والعنف؛ وبذلك فإنها تقوض الحضارة التي سيصبح تحقيقها ممكنا من خلال العدالة والقانون وفرض الحقوق.

وليس من قبيل المصادفة أن تؤثر وجهة النظر التقليدية عن الحقوق التي رسمتها (وغير المتكاملة، بالتأكيد) على التأسيس الأميركي وعلى صياغة مجموعة من الحقوق في دستور الولايات المتحدة الأميركية. إن عدم التوافق والفشل (يظهر بشكل لافت في حالة الظلم وانتهاك الحقوق التي عانى منها العبيد الأفارقة)، بالرغم وضوحه في وقت التأسيس، استغرق بعض الوقت لتتم إزالته نهائيا. لم تتوافق الممارسة مع النظرية في البداية

---

[91] إمانويل كانط، "ميتافيزيقا الأخلاق"في كتابات سياسية، تحرير هانس ريس (كامبردج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1992) صفحة 133.

[92] نفس المرجع، صفحة 133.

[93] أن الحق الأساسي الوحيد، إذن، هو الحق في الحرية: "أن الحرية (الاستقلال عن قيود رغبات الآخرين) بقدر ما تكون متوافقة مع حرية كل شخص آخر وفقا لقانون عالمي واحد هي الحق الوحيد الخاص بكل إنسان بحكم إنسانيته". إمانويل كانت، *العناصر الغيبية للعدالة* *The Metaphysical Elements of Justice*، ترجمة جون لاد (نيويورك: ماكميلان للنشر، 1985)، صفحة 44-43.

ولكن مع التعديلات الدستورية الثالثة عشر والرابعة عشر والخامسة عشر تم وضعها في أقرب وضع للتوافق. وحتى يومنا هذا لا تزال غير متوافقة بشكل كامل، وهذا يعود في الغالب إلى أنه من الصعب ملاحظةطبيعة الأخلاق والعدالة، وهذا بدورة عائد لسبب بسيط وهو اختيار الإنسان، الذي يجعل الوقوع في الفضيلة والرذيلة (العدالة والظلم) شيئا ممكنا. فلا يمكن أبدا أن يتم القضاء على الظلم وانتهاك الحقوق بشكل تام، مهما بلغت محاولاتنا للقضاء عليها. ولكن، على العكس من نظرية الحقوق التي تم انتقادها في ما سبق، فإن مجموعة الحقوق التوافقية تتميز بأنه يمكن تحقيقها بشكل واسع، بدون أن تؤدي بالضرورة إلى الصراعات وإلى التخلي عن الحقوق كمعايير تقرر تضارب المصالح. فبهذه الطريقة استطاع المشروع الذي بدأه المؤسسون الأميركيون -والذي كان في الحقيقة امتدادا لتقاليد الحضارة الأوربية الأكثر توسعا، وللنظريات الدستورية وللقانون- إثبات حصافته.

أمعن النظر في قول أرسطو: "من الأفضل أن تتم كل هذه الأمور وفقا للقانون بدلا من أن تكون متوافقة مع أهواء البشر، وهذا الأخير ليس معياراً آمنا".[94]

هذا الكلام ليس أقل صحة في القرن العشرين، هذا القرن لطخ بالدماء من جراء سلطة الحكام التعسفية غير المقيدة بمبادئ العدالة والتي تحكم بالحقوق "الديناميكية" والتي لا يمكن التنبؤ بهاولا التوفيق فيما بينها.

لا مجال للخروج: صياغة مشكلة العدالة ◆

شهدت السنوات الأخيرة تراجعاً ملحوظاً للتحررية العالمية في النظريات الأخلاقية والسياسية. ومن الملفت للنظر أن هذا التراجع يحدث تحت راية التحررية ذاتها. فكثير من "التحرريين" المُحْدثين (في مقابل التحرريين "الكلاسيكيين") يعتبرون أن نبراسهم هو التمسك بدولة الرعاية الاجتماعية القائمة على إعادة توزيع الثروة. وعادة ما تكون الالتزامات والمنافع

---

[94] ارسطو، السياسات (1272b5–8)، صفحة 80.

◆نشر هذا البحث في الأصل في كتاب *الفوضى المرتبة: دو جاساي والبيئات المحيطة به Ordered Anarchy: Jasay and His Surroundings*، تحرير هاردي بويلن وهارموتألدرشوت، المملكة المتحدة: أشقات المحدودة للنشر، 2007.

المخصصة من قبل دُول الرعاية الاجتماعية مقصورة على مجموعات محددة من الرعايا أو المواطنين؛ فهي ليست شاملة[95].

وقد مهد جون رولزJohn Rawlsالطريق لمعظم ذلك التراجع. ففي كتبه وفي الكثير من مقالاته جمع مصادر قوية لشرعية المؤسسات والممارسات (أي المنفعة المشتركة والإنصاف والتوافق) تحت بند واحد وهو: العدالة كإنصاف. وحين ينص رولز على أن مبادئ المجتمع العادل هي "تلك المبادئ التي سيختارها الفرد ليتم بموجبهما تصميم المجتمع، بحيث يكون من الممكن أن يعينه عدوه في مكانه"، فيبني بفعله هذا فرضية بعيدة كل البعد عن التحررية ضمن نسيج نظريته عن العدالة من خلال إغلاق خيار الخروج.[96] وما كان مذكوراً بصورة ضمنية في كتابه *نظرية في العدالة* يصبح الآن مذكوراً بصورة صريحة في كتابه *التحررية السياسية*، بمعنى أنه حين يرسم معالم "سياق عقد اجتماعي"فإنه يصر على أن "عضوية الفرد في مجتمعنا هي أمر مسلَّم به، وأننا ما كنا لنعلم كيف يمكن أن تكون حالنا لو أننا لم نكن ننتمي إليه. . . وحيث أن العضوية في المجتمع هي أمر مسلَّم به فإنه لا مجال أمامها لمقارنة حسنات المجتمعات الأخرى."[97] وقد وجد رولز أنه حتى تنجح توليفته تلك فلا بد من أن تكون مقصورة على "كيان يتألف من مؤسسات جوهرية لا ننتمي إليها إلا بالولادة ولا نغادرها إلا بالموت"؛[98] والأمر الغريب تماماً هو أن "مسألة انضمامنا لمجتمع آخر غير وارد."[99] بالتالي فإن رولز حاول توليد نتائج تحررية مزعومة انطلاقاً من موقف متعدد الخيارات يتسم بأنه بعيد تماماً عن التحررية. في مشروع رولز تختفي السمات الخاصة التي تحدد طبيعة التحررية التقليدية، وهي طابعها العالمي والشمولي والدولي. وهذا الاختفاء يمثل اتجاهاً عاماً في النظرية السياسة المعاصرة. فقد تم إقصاء المؤمنين بالأنظمة التعاونية، والاشتراكيين، والمؤمنين بدولة الرعاية الاجتماعية، والقوميين (والتشكيلات المختلفة بينهم) من الطابع العالمي لذات الأسباب التي من أجلهايقترح رولز "كياناً يتألف من مؤسسات جوهرية ننتمي إليها بالولادة ولا نغادرها إلا بالموت". إن الحجة الداعية إلى تفضيل الإكراه على الارتباط

---

[95] يميز أصحاب نظريات الحقوق، من الناحية التقليدية، بين الالتزامات "الفطرية" والالتزامات "العرضية". فالأولى هي عالمية ويتم تبريرها على أساس السمات العالمية للحياة البشرية أو الطابع الاجتماعي، في حين أن الثانية هي التزامات خاصةوبالتالي فإنها تتطلب تبريراً خاصاً، وإن كان التبرير وفقاً لمبادئ عالمية. انظر إلى amuelPufendorfساموايبلباندورف' في كتابه *The Political Writings of Samuel Pufendorf*، تحرير مايكل جي سيدلر (أكسفورد، 1994) خاصة صفحة 51.

[96] جون رولزJohn Rawls، نظرية في العدالة *A Theory of Justice*، (كامبريدج، ماساشوستيس، صفحة 152).

[97]رولز، *التحررية السياسيةPolitical Liberalism*، (نيويورك: مطبعة جامعة كولمبيا، 1993)، صفحة 176.

[98] المرجع السابق، صفحة 135-6.

[99] المرجع السابق، صفحة 277.

الحر تقوم على افتراض هو أبعد ما يكون عن البداهة، وفي الوقت نفسه، يتضارب مع العناصر الأساسية في التقليد التحرري. بالتالي فإن "الإنصاف" هو حل لمشكلة تم تهريبها خلسة لتحديد وضع الخيار بالقوة، وبالاستبعاد التعسفي للمبادئ الراسخة والمفهومة والمستخدمة على نطاق واسع.
خفة اليد تلك تشبه إلى حد كبير الحركة المتبعة عادة في وضع الخيار الذي ينظم توفير المنافع العامة. فحين يتم اتخاذ قرار لإنتاج منفعة معينة على أساس غير حصري، عندها يتم التأكيد على أنه لا يمكن إنتاج هذه المنفعة من خلال التعاون الطوعي غير القسري. أو تبدأ الحجة بافتراض وجود منفعة بحيث لا يمكن استبعاد المستهلكين من الاستفادة منها (أو لا يمكن استبعادهم إلا مقابل تكلفة معينة)، في حين أن المشكلة هي أصلاً إنتاج هذه المنفعة. إن افتراض وجود المنفعة لا يعتبر بأية حال حلاً لمشكلة كيفية إنتاجها. وبالمثل، حين نستبعد وجود مخرج أو وجود خيار متاحمن بين عدة خيارات، فإن مشكلة توزيع الحقوق والالتزامات تتحول إلى لعبة مساومة خالصة، وهذا يمهد الطريق أمام كتابات رولز رولز الطويلة وأمام العدد الكبير من القطع الصغيرة والمؤلفات التي أضافها أتباعه. إن رولز رولز حين يستبعد تلك الخيارات لا يحل بفعله هذا مشكلة العدالة أو القسمة المنصفة؛ بل هو يوجدها.
وفيما يلي، سنأخذ جولة قصيرة خلال موقف الخيار الرولزي، حيث سنعرض عدداً من المشاكل غير المحلولة وسنسلط الضوء على افتراض إشكالي تماماً لكنه لم يلقَ اهتماماً يُذكَر.

المصلحة المتبادلة والعدالة التوزيعية

يجادل رولز بأنه حتى نتوصل إلى الاتفاق على الهيكل الأساسي للمجتمع، لا بد أن تنتفع جميع الجماعات، بما في ذلك الجماعات البائسة، من مخطط التعاون الذي يحكم المجتمع: "حيث أن خير كل إنسان وصلاحه يعتمد على إقامة مشروع للتعاون لا يستطيع أي إنسان بدونه أن يحظى بحياة طيبة، فإن اقتسام المزايا والفوائد ينبغي أن يكون على نحو يؤدي إلى التعاون المرغوب به من قبل كل شخص يشارك فيه، بما في ذلك الأشخاص قليلي الحظ من الناحية المالية.[100] إن رولز يحتل مكانة ثابتة في تقليد نظرية العقد الاجتماعي، من حيث أنه يسعى لأن يقيم العقد الاجتماعي على أساس المنفعة المتبادلة. إذا أردنا أن يكون الجميع خاضعين للالتزام فلا بد للجميع أن يتوقعوا المنفعة.

[100] رولز، نظرية في العدالة، صفحة 15.

يعتقد رولز أن الناس الذين يسعون لتحقيق منفعة متبادلة وراء ستار من الجهل سيصرون على معيار للمساواة في توزيع الموارد، وأنه لا بد من تبرير الخروج عن هذا المعيار الذي وضعوه. وكما يقول رولز، "من وجهة نظر شخص يتم اختياره بشكل تعسفي":

> حيث أنه من غير المعقول، بالنسبة له، أن يتوقع الحصول على أكثر من حصته في قسمة المنافع الاجتماعية، وحيث أنه من غير المنطقي بالنسبة له أن يقبل بأقل من ذلك، فإن الأمر المعقول الذي ينبغي أن يقوم به من وجهة نظره هو الإقرار بأن المبدأ الأول للعدالة هو مبدأ يقضي بالتوزيع المتساوي. وبالفعل، فإن هذا المبدأ واضح جدا لدرجة أنه يمكن أن نتوقع أن يحدث لأي شخص كان وفي الحال.
>
> أي أن الأطراف تنطلق من مبدأ يقوم على إرساء دعائم الحرية المتساوية للجميع، بما في ذلك المساواة في الفرص، إلى جانب التوزيع المتساوي للدخل والثروة. لكن ليس هناك سبب يوجب حتمية هذا الإقرار. إذا كانت هناك جوانب من عدم المساواة في البناء الأساسي بحيث تعمل على جعل الجميع بحال أفضل بالمقارنة مع مؤشر المساواة الأولي، فلماذا لا نسمح بها إذن؟[101]

يعود السبب في أن عدم المساواة يمكن أن يكون لصالح الذين ينتهي بهم المطاف إلى الحصول على الحصة الأقل في أنه إذا "كان عدم المساواة

---

[101] المرجع السابق، صفحة 150-51. لاحظ أن رولز يستخدم عبارة "معقول" حتى يقيد المَطالب بأكثر من حصة متساوية، وعبارة "منطقي" حتى يستبعد الإذعان والقبول بأقل من الحصة المتساوية. وفي كتاب*نظرية العدالة* يدعي رولز أن ما هو "معقول"، في الواقع، يمكن استنباطه من ما هو "منطقي"، حين تُفهم في سياق تعظيم التعويض عن المصلحة: "إن نظرية العدالة هي جزء، ولعله أهم جزء، في نظرية الخيار العقلاني" (ص. 16). ثم يتراجع عن هذه الدعوى في كتابه اللاحق، *اللبرالية السياسية*Political Liberalism، الذي يجادل فيه بأن جملته السابقة كانت خاطئة، وأنها لم تعبر عن نواياه بصورة صحيحة: "لم يكن القصد هو اشتقاق هذه المبادئ من مفهوم العقلانية باعتباره المفهوم المعياري الوحيد" (ص. 53). ويستشهد رولز، بنوع من التأييد، بمقال ت. م. سكانلونScanlon "المذهب التعاقدي والمذهب النفعي" تي إم سكانلون، في *النفعية وما وراءها*Utilitarianism and Beyondتحرير Amartya Sen وBernard Williams، (كامبريدج، 1982) صفحة 103-28، الذي يجادل فيه سكانلون بأن المشروع التعاقدي يمكن فهمه على نحو سليم باعتباره مدفوعاً "بالرغبة في العثور والموافقة على المبادئ التي لا يمكن لشخص كانت لديه هذه الرغبة أن يرفضها بصورة عقلانية" (ص. 111) وأن هذه "الحجة الأخلاقية" (ص. 111) يجب التمييز بينها وبين الحساب المنطقي للمنفعة. ويختم سكانلون تمييزه بين الآراء التعاقدية المدفوعة "بالمنطقية" وبين الآراء المدفوعة"بالعقلانية" على النحو التالي: "بحسب إحدى وجهات النظر، فإن التركيز على الحماية هو أمر أساسي، ويصبح الاتفاق العام ذو صلة بالموضوع كسبيل أو شرط ضروري من أجل تأمين هذه الحماية. ومن وجهة النظر الأخرى، أي وجهة النظر التعاقدية، فإن الرغبة في الحماية هي عامل مهم في تحديد محتوى الأخلاق لأنها تحدد الأمور التي يمكن الاتفاق عليها بصورة عقلانية. لكن فكرة الاتفاق العام لا تنشأ كوسيلة لتأمين الحماية، وإنما أهم من ذلك بكثير، فهيكل ما تدور حوله الأخلاق" (ص. 128). وبعد أن رفض رولز صيغته السابقة لنظرية العدالة باعتبارها جزءاً من نظرية الخيار المنطقي، فإنه يدعي في كتابه*اللبرالية السياسية*: "أعتقد أن نص *النظرية* ككل يساند هذا التفسير" (ص. 53). إن التمييز في النص الذي استشهد به رولز في كتابه*نظرية العدالة* (في الصفحتين 150 – 151)، الذي استخدم فيه كلمة "معقول" بهدف تقييد المطالبات بالمزيد وكلمة "المنطقي" بهدف تقييد القبول بالقليل، هذا التفسير، لكنه يُبقي مشاكل في تبرير عدم المساواة في نظرية رولز، كما سنرى لاحقاً، وربما يترك مبادئ رولزية أساسية معينة دون تبرير.

ينشئ حوافز متنوعة تنجح في استثارة جهود أكثر إنتاجية، فإن أي شخص في الوضع الأصلي ربما ينظر إلى تلك الحوافز باعتبارها أمراً لازماً لتغطية تكاليف التدريب وتشجيع الأداء الفعال."[102] وهذا ما جعل رولز رولز يقوم بصياغة "مبدأ التباين" الخاص به، والذي على أساسه "يجب أن يتم ترتيب جوانب عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث (أ) يمكنها تحقيق أقصى منفعة لأقل الناس حظاً بما يتفق مع مبدأ الادخار العادل، و(ب) تكون ملحقة بمهمات ومناصب مفتوحة للجميع في ظل ظروف المساواة العادلة في الفرص."[103]

ما هو مقدار عدم المساواة الذي يسمح به مبدأ التباين؟
في مراجعة مبكرة لكتاب *نظرية في العدالة*، والتي أثار فيها توماس سي. غراي Thomas C. Grey اعتراضاً قوياً على تبرير مبدأ التباين، مشيراً إلى أن هذا المبدأ يعاني من "تناقض سيكولوجي أو أخلاقي، هذا إن لم يكن تناقضاً منطقياً"[104]. وينشأ عدم التناسق في تركيبة الإصرار على وضع معيار أساسي للمساواة في توزيع الثروة من "انعدام الترابط الأخلاقي" للمواهب أو القدرات الطبيعية أو المتوارثة، ومن قبول الحوافز في ظل تبرير الانحراف من المساواة إلى إنشاء نظام لعدم المساواة في توزيع الثروة.
يجادل غراي بأن هذا التبرير يعاني من "فشله في إقامة أية قيود على العدالة فيما يتعلق بقوة المساومة لأولئك الذين يتمتعون بقدرات إنتاجية تفوق المتوسط. فهذا المعيار يعتبر تائهاً، من حيث المبدأ، بين المساواة التامة في الدخل، هذا من جانب، وبين الدخل الذي يتحدد تماماً بالإنتاجية، من جانب آخر."[105] وكما كتب غراي، إن "المبدأ على ما يبدو يدرس منح أولئك الذين لديهم مهارات نادرة أو خاصة مدفوعات إضافية. . . لأنه يرى أن الدخول المتباين لصالح أصحاب المهارات الإضافية سيؤدي إلى زيادة إنتاجهم."[106]

> كيف أستطيع أن أساوم بعدالة على أكثر من حصة متساوية من خلال التهديد بإمساك موهبتي النادرة؟ قد يكون سبب ذلك هو أنني أملك حقا خاصا في تلك المواهب وفي ثمارها. ولكن إذا ما اعتبرت مواهبي أصل من الأصول الاجتماعية -كما يعتبرها رولز

---

[102] رولز نظرية العدالة، صفحة 151.

[103] المرجع السابق، ص. 302

[104] توماس سي غراي، "الفضيلة الأولى The First Virtue"، *مراجعة لقانون ستانفورد* *Stanford Law Review* 25 (1973)، الصفحات من286-327، صفحة 325.

[105] المرجع نفسه، ص. 322

[106] المرجع نفسه، ص. 322

> على ما يبدو- فلن يكون لدي هذا الحق الخاص. ومن جهة أخرى، إذا كانت مواهبي وثمار استخدامها التي أخترت الحصول عليها تخصني، عندها لن يكون هناك مبرر لإكراهي إذا اخترت عدم اقتسامها مع الآخرين. إن حالات عدم المساواة التي يمكن أن يسمح بها رولز تؤيد شيئا من الإذعان في وجهة النظر هذه. لكن أولئك الذين يتمسكون بوجهة النظر هذه، بأقصى درجاتها، سيرفضون المفهوم القائل إن المزيد من المساواة في الدخل هو هدف مشروع في السياسة العامة.[107]

دعونا نتمسك بوجهة النظر هذه بأقصى درجاتها، فسنجد أن مبدأ الاختلاف هذا: إما أن لا يؤدي إلى الانحراف عن نواتج السوق الطوعية، على اعتبار أن السماح بالحوافز يستلزم اعتراف مالكي الأصول الطبيعية بالمطالبات وبالتالي اعترافهم بحقهم في المساومة، *وإما أنه*، إذا أردنا له أن يحقق هدفاً في إعادة التوزيع بالفعل، فإن هذا يتطلب مقدمات ونواتج تثير الاعتراض إلى حد كبير وتخالف المنطق السليم تماماً، وبالتأكيد *تخالف المنطق التحرري* إلى حد كبير.[108] إن محاولة رولز لتبرير دولة تقوم على إعادة التوزيع لا يمكنها أن تنجح إلا من خلال رفض القواعد التحررية الأساسية مثل حق الخروجوعمومية مبادئ العدالة.

وهناك مشكلة أخرى تابعة للمشكلة التي يعرفها غراي بأنها عدم تحديد مبدأ التباين "بين المساواة التامة في الدخل، هذا من جانب، وبين الدخل الذي يتحدد تماماً بالإنتاجية، من الجانب الآخر"، وهي: أين يقع الخط الأساسي للمساواة في توزيع الثروة الذي يجب أن يُقاس منه عدم المساواة؟ إذا أخذنا بأن بعض الثروة موجودة في أي وقت معين، فهل يجوز لنا أن نقول إن جوانب عدم المساواة يجب قياسها من الأساس

---

[107] المرجع نفسه، ص. 325

[108] إن القضايا الأساسية التي سأتناولها أثيرت للمرة الأولى من قبل غراي، في "الفضيلة الأولى The First Virtue"؛ وهناك من بين آخرون تطرقوا إلى هذا الموضوع، بصورة أو بأخرى، من بينهم: روبرت نوزيك *الفوضى والدولة والمدينة المثالية* (نيويورك، 1974)، وخاصة الصفحات 183-79؛ وجان نارفيسون Jan Narveson "لغز العدالة الاقتصادية في نظرية رولز"، في كتابه *نظرية اجتماعية وممارسة* 4(1976)، صفحة الصفحات 1-27، ولنفس الكاتب، "رولز وتوزيع الثروة المتساوي" في كتابه *فيلوسوفيا* 17(1977)، الصفحات 281-92. ولمعرفة المزيد حول هذه المواضيع انظر إلى آلان دوناغن Alan Donagan في *الأخلاق والممتلكات والرق. محاضرة ليندلي 1980* (لورانس، كنساس، 1981)؛ وبرايان باري Brian Barry، *نظرية العدالة* (لندن 1989)؛ وجي أي كوهين، G. A. Cohen "الحوافز وعدم المساواة والمجتمع"، للمحرر غريث بي. بيترسون، في *محاضرات تانر عن القيم الإنسانية، المجلد الثالث عشر* (ساولت ليك سيتي، 1992)، الصفحات 263-329.
انظر حول هذه المواضيع كذلك:

وأنا أعتزم أن أستفيد من بعض هذه المجادلات، لكني أعتزم كذلك توسيع النقد وأن أربط هذه المشاكل بمشكلة عضوية الجماعة المتعاقدة، أي بحركة "الإغلاق" عند رولز التي ناقشناها آنفاً. يلاحظ باري أن "رولز لم يتناول قط، على ما يبدو لي، هذا الأسلوب من الدراسة" (ص. 234). أعتقد أنه على الرغم من أنه لم يتناول هذه الانتقادات بصورة مباشرة، إلا أن حركته لإغلاق خيارات الدخول والخروج أمام الأطراف المتعاقدة يمكن فهمها باعتبارها استجابته لذلك النوع من المشاكل.

الموجود في الزمن ت$_1$ (ث ز$_1$)، على أن يتم اقتسام ث ز$_1$ بصورة متساوية تماماً؟إذا صرفنا النظر عن الصعوبات التي ربما لا يمكن تذليلها في تحديد مقدار انعدام المساواة (بحيث لا يفوق الحد ولا يقل عن الحد) اللازم للوفاء بمبدأ التباين من أي أساس، فإننا نستطيع أن نتساءل عن السبب الذي يمنع اقتسام الثروة الإجمالية بالتساوي في وقت لاحق، عند ز$_2$مثلاً. كيف يمكننا تحديد الخط الأساسي للتوزيع المتساوي للثروة التي من خلالها يتم تبرير عدم المساواة؟

ما الذي يدعونا إلى استخدام ز$_1$ وليس ز$_2$ ليكون الخط الأساسي لتوزيع الثروة بالتساوي؟ إذا علمنا أن الإنتاج هو عملية تتم عبر الزمن، لماذا ينبغي أن تخضع أية فترة من الفترات ث ز$_1$ . . . $_{ن}$ لعملية المساواة الصارمة، وليس لفترات أخرى؟ على ما يبدو أنه ليس هناك في مواصفات الموقف الأصلي شيء يمكن أن نسترشد به؛ ومن المؤكد أن مناقشة "العدالة عبر الأجيال" في كتاب *نظرية في العدالة* لا تصلح لأن تكون دليلاً.[109]

إلى جانب هذه المشاكل المتعلقة بتحديد الخط الأساسي وحالات الانحراف المسموح بها عن ذلك الخط، هناك مشكلة أخطر بكثير منمجرد توضيح سبب السماح للبعض بالمطالبة بأكثر من الآخرين. في ظل مبدأ ينص على التوزيع المتساوي تماماً للمنتَج الإجمالي، فإن الشخص الذي يُنتِج أكثر من غيره يُتوقع منه أن يُنتِج من أجل انتفاع الآخرين بما ينتجه، إلى جانب انتفاعه هو، على اعتبار أنه من بين سكان يبلغ عددهم ألفافإن الشخص لن يتلقى إلا واحد من ألف من الزيادة في الإنتاجية الناتجة عن جهوده الإضافية. لكن رولز يصر بالتحديد على أنه لا يجوز لنا أن نتوقع من الأفراد أن يخدموا بعضهم بعضاً على هذا النحو:

> ربما يظن المرء أنه يجب أن يخدم الأفراد بعضهم البعض من باب المثالية. لكن حيث أنه يتوقع من الطرفين ألا يكون للواحد منهم رغبة في مصالح الآخر، فإن قبولهم بعدم المساواة هذه ليس إلا قبولاً للعلاقات التي يقع فيها الناس في ظروف العدالة. ولن تكون لديهم أسباب تدعوهم إلى التذمر من دوافع بعضهم البعض. بالتالي فإن من شأن الشخص في الموقف الأصلي أن يقر بعدالة جوانب عدم المساواة هذه.[110]

[109] رولز، نظرية في العدالة، الصفحات 284-93.

[110] المرجع نفسه، ص. 151

معنى ذلك أن ما يتم التأكيد عليه هنا هو أن أولئك الذين يصرون على أن يُدفَع لهم مال أكثر مقابل إنتاجٍ أكثر يجوز لهم المطالبة بحصة في إجمالي المنتَج تزيد على ما يتلقاه الآخرون. بالتالي فإن ما يسمح لهم بقوله هو: أنهم لن ينتجوا أي شيء، أو أنهم سيتعمدون إنتاج قدر أقل، ما لم يُسمح لهم بأن يطالبوا (وأن يتلقوا) حافزاً خاصاً يتمثل في حصة غير متساوية، مالم يُسمح لهم بالتقدم بمطالبة "غير منطقية".[111]

إن الفكرة ذاتها التي تقول إن الحوافز أوجدت من أجل المزيد من الإنتاج (في مقابل تغطية تكاليف التدريب والإنتاج، والتي تنسجم تماماً مع التوزيع المتساوي للسلع الاستهلاكية، طالما لا تظل هناك بقايا تزيد من تكاليف الإنتاج)[112] هي اعتراف *بحق* الموهوبين، أو مَن هم أقدر على المساومة (والتي لا تستلزم أية ميزة مطلقة في القدرة الإنتاجية)، في المطالبة بحصة أكبر من المنتَج. إذا كان لا بد من *السماح* لشخص بأن "يُمسِك مهاراته" من أجل الحصول على المزيد، فإن هذا لن يكون ممكناً إلا إذا كان له حق في فِعل ذلك. ذلك أن امتلاك الحق في *عدم* العمل يستلزم وجود حق في المساومة حول الحصول على حصة أكبر من المنتَج مقابل العمل؛ وإذا كان له حق في توظيف أو إمساك وقته وعمله وإمكانياته وقدراته، يكون له عندها بشأن ذلك حق في الحرية (في استخدامها) و حق في التصرف (في استبعاد الآخرين من توظيفها ضد إرادته). لكن رولز التزم بالموقف الذي يقول إن تلك العوامل، مثلالذكاء والقوة والمهارة وحتى البواعث النفسية (*وبالتأكيد* القدرة على المساومة)، "غير استحقاقية" وبالتالي فإنها تقع خارج موضوع الأخلاق في تقرير مشكلة هي في أساسها أخلاقية - وهي توزيع المنافع في المجتمع.[113] مع ذلك فإنه حين يُدخِل الحوافز من أجل إنتاج أكبر، فإنه يسمح بصورة ضمنية لهذه العوامل التي "تقع خارج النطاق الأخلاقي" أن تلعب دوراً في توزيع المنافع. وعلى ما يبدو فإن مبدأ التباين يسمح إما بالتوزيع السوقي الطوعي أو التوزيع المتساوي تماماً؛ ويبدو أنه لا يمكن اشتقاق أي

---

[111] تذكر أن رولز كتب "إنه من غير المعقول أن يتوقع الشخص الحصول على أكثر من حصته في قسمة المنافع الاجتماعية"، (رولز، نظرية في العدالة، صفحة 150).يرد نارفِسونعلى الادعاء القائل إن أولئك الذين يتلقون أقل من غيرهم "ليس لديهم سبب للتذمر من دوافع بعضهم البعض" بما يلي: "بل لديهم بالفعل سبب 'للتذمر من دوافع بعضهم البعض'، وهذا السبب هو أنه قد ينتهي بهم الحال بالحصول على الأقل، أي بحصة أقل من الحصة المتساوية، وبالفعل، يبدو أن حجة رولز هنا تسلم لوجهة نظري في هذا العرض والتي تثبت أنه غالبا ما يوجه دافع العدالة الفرد إلى الاقتسام بصورة متساوية مع زملائه" (ص. 287). ويزعم كوهين أن " العدالة الرولزية، حين تكون صادقة مع نفسها، فإنها تدين تلك الحوافز، و.... ليس هناك حاجة لأي مجتمع يكون أعضاؤه أنفسهم ملتزمين بصورة لا لبس فيها بمبدأ التباين أن يستخدم الحوافز الخاصة من أجل تحفيز المنتجين الموهوبين". (كوهين، "الحوافز وعدم المساواة، والمجتمع "، صفحة 310).

[112] انظر نارفِسون في "رولز والتوزيع المتساوي للثروة" الصفحات 285-86.

[113] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 102: "لا يستحق أحد قدرته الطبيعية الأكبر وليس جديراً بمكان انطلاق أكثر تفضيلاًفي المجتمع"

شيء مما بين المساواة التامة والترتيبات الطوعية التامة (والتي يمكن لها بطبيعة الحال أن تكون متساوية كذلك، وفقاً للخيارات الطوعية للأطراف المتعاونين) من حجج رولز. إن هناك تناقضاً جوهرياً في مشروع رولز.

النفي إلى حدود الإنتاج

تواجه العدالة الرولزية مشكلة: فإما أنها تعد بمثابة مذهب طوعي تحرري كلاسيكي، دون إعادة توزيع قسرية للدخل مبنية على الإنصاف، أو أنها تطلب المساواة التامة في توزيع الثروة. المسار الثاني يدفع بالرولزية بعيداً عن التحررية التقليدية وعن النزعة العالمية، ذلك لأنه إذا أُخِذ مبدأ التباين على محمل الجد باعتباره مبدأ لإعادة التوزيع، فإن ذلك سيقتضي التزاماً قابلاً للفرض من أجل أن يُنتِج الشخص عند حدود إنتاجه، وهذا يعني أنه من الممكن أن يجعل العمل قسرياً بحسب مبدأ العمل الإلزامي. وكما كتب آلان دوناغان Alan Donagan، عن أن مبدأ الاختلاف هو "مبدأ للعبودية: إذ أنه لا يعمل فقط على تجريد الفرد من كل شيء فوق الحد الأدنى للمنتَج الاجتماعي وتوجيهه إلى أموال أو موارد مشتركة من خلال العودة إلى ما هو ضروري لضمان ديمومة إنتاج الاختلاف، وإنما هو أيضا يقتضي وجود هيكل اجتماعي بحيث يجرد الفرد من خيار التقاعس عن العمل حين تتم تلبية حاجاته".[114]

إن نجاح مشروع رولز من الناحية التشغيلية يقتضي وجوب العمل المستمر حتى يصبح الأسوء حالا مثل الأفضل حالا قدر الإمكان، كما يجب أن "يتم ترتيب عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية.... *لتحقيق أقصى منفعة* لأقل الناس حظا".[115] (التشديد مضاف).

مبدأ رولز الأول للعدالة (الحريات المتساوية)لم ينقذه من الاستنتاجات غير المرضية التي تفيد بأنه من الممكن تبرير العمل القسري لفرض الالتزامات العامة لإنتاج أقصى قدر ممكن من الإنتاج لتمكين إعادة توزيعه للجماعات الأسوء حالا، لأن الحريات الوحيدة التي جعلها ضمن "الحريات الأساسية"

---

[114] دوناغان، ص.21. يصف رولز، في كتابه عن العدالة، المبدأ الكانتي (نسبة إلى الفيلسوف كانت) القائل بمعاملة الأشخاص باعتبارهم غايات بحد ذاتهم على النحو التالي: "حين نعتبر الأشخاص غايات بحد ذاتهم في التصميم الأساسي للمجتمع فإن هذا يعني الموافقة على التخلي عن هذه المكاسب التي لا تساهم في توقعاتهم التمثيلية. بالمقابل، حين نعتبر الأشخاص على أنهم وسائل فإن هذا يعني أن نكون على استعداد لأن نفرض عليهم آفاقاً أدنى من أجل التوقعات الأعلى للآخرين" (ص. 180). لا يثير دوناغان بصورة مباشرة النقطة التالية في نقده، لكن منهجه يوحي بالمواصفة الإضافية التي تقول إنه إذا كان التقاعس عن العمل (أو حتى الكسل البسيط) هو من الخيرات، وأن تحقيق زيادة إضافية منه هو مكسب، وهو أمور تبدو على أنها افتراضات معقولة بما فيه الكفاية، فلا بد للأطراف الداخلين في العقد أن يتخلوا عن الكسل وعدم العمل الذي "لا يساهم" في توقعات الآخرين التمثيلية الذين هم أدنى حظاً منهم. وهذا يعني وجوب العمل من أجل الإنتاج إلا أن، على الأقل، تزيد رفاهية من هم أقل حظا.

[115] رولز، *نظرية العدالة*، صفحة 302؛ يضيف رولز "على نحو ينسجم مع مبدأ المدخرات العادلة".

هـي الحريـات "السياسـية" فقـط. وكمـا قـال دوناغـان: "إن هـذه الحريـات الأساسـية لا تسـتبعد بشـكل مباشـر العمـل الإلزامـي فـي حالـة السـلم".[116] ووفقاً لبريان باري Brian Barry، فإن ما *يمكن بالفعل* أن ينقذ ذلك المبدأ هو النصف الثاني من مبدأ رولز الثاني، الذي يقول فيه:

> يجـــب أن يـــتم ترتيـــب جوانـــب عـــدم المســـاواة الاجتماعيـــة والاقتصادية بحيث (أ) تحقق أقصى منفعة لأقل الناس حظاً و(ب) تكون مرتبطة بمهمات ومناصب مفتوحة للجميع في ظل ظروف المساواة العادلة في الفرص.[117]

يدّعي باري أن الفقرة (ب) من المبدأ الثاني أعلاه "تبدو وكأنها بيان قوي تماماً حول أهمية الخيار الوظيفي أو المهني، ومن رأيي أنه حتى لو أن رولز لم يقم بإدراج هذا الخيار ضمن "الحريات الأساسية"، فإن أفضل تفسير لنظريته هو أنه يعتبره ذا أولية على مبدأ التباين."[118] إن القيود التي يضعها النصف الثاني من المبدأ الثاني على مبدأ الاختلاف، تجعل فرض القيود على عـدم المســاواة فــي الثــروة (أو الــدخل) عديمــة الفائــدة، لأن باســتطاعة الشخص أن يطالب دائماً بأنه يريد (أو "يحتاج إلى") حصة أكبر من الحصة المتساوية في المنتَج وأن يؤيد طلبه بالتهديد بعدم الإنتاج إذا لم يتلق حصة أكبر. وسيكون هذا التهديد مبرراً في ظل تفسير باري للفقرة (ب) من

---

[116] دوناجان، ص. 19. ويمكن أن نضيف أنها لن تستبعده في وقت الحرب كذلك.

[117] رولز، *نظرية العدالة*، صفحة 83.

[118] باري، ص. 399. لقد نظر دوناجان إلى هذا التفسير ثم رفضه لأهمية الشروط المنصفة لمساواة الفرص، ملاحظاً في سياق الحديث أن "كلمة 'الفرصة' لا يكون لها وقع حسن في النفوس حين تكون جوانب عدم المساواة أعباءً وليس مكافآت" (ص. 19). كذلك فإن من الصعب أن نفهم كيف يمكن أن يعزز عدم المساواة في الحرية أو عدم المساواة في الفرص حرية أو فرصة أولئك الذين لديهم قدر من الحرية أو الفرصة أقل من غيرهم، لأنه إذا كانت الحرية هي ذلك الشيء الذي يمكن توزيعه بالتساوي التام، فكيف يمكن أن يؤدي تقليص حرية شخص ما إلى زيادة حرية شخص آخر؟ يذكر رولز هذه المشكلة على سبيل التلميح حين يميز بين "الحرية" وبين "قيمة الحرية". وكما يقول رولز (في *كتاب العدالة* ص. 204)، "نميز بين الحرية وبين قيمة الحرية على النحو التالي: يتم تمثيل الحرية بالنظام الكامل لحريات المواطَنة المتساوية، في حين أن قيمة الحرية بالنسبة للأشخاص والجماعات تتناسب مع قدرتهم على تنمية غاياتهم ضمن الإطار الذي يُعَرِّفه النظام. إن الحرية باعتبارها حرية متساوية هي نفسها بالنسبة للجميع؛ وبالتالي لا تنشأ مسألة التعويض مقابل قدر أقل من الحرية المتساوية. لكن قيمة الحرية ليست هي نفسها بالنسبة للجميع." من جانب آخر إذا قمنا بفرض التمييز بين الفرص وبين الحرية البسيطة (على سبيل المثال، في المعنى الذي يتضمنه قولنا أن"(أ) كانت لديه فرص أكبر من فرصة (ب)"، حتى وإن كانا يتمتعان كلاهما بالقدر نفسه من الحرية للاستفادة من الفرص التي كانت لديهما بالفعل)، عندها نستطيع أن نرتب جوانب عدم المساواة في الفرص بحيث "يعمل عدم المساواة في الفرص . . . على تعزيز فرص أولئك الذين لديهم فرص أقل" (المرجع نفسه، ص. 303). فلماذا لا يمتد السماح بهذا النوع من عدم المساواة في الفرص ليشمل تقييد حظ الشخص في الحصول على خيار المهنة؟ (إن المتطلبات التي تفرضها "إجراءات المعاملة التفضيلية النشطة" actionAffirmative [إجراءات تهدف إلى تحسين فرص التعليم والتوظيف للنساء وأعضاء جماعات الأقلية في التوظيف والقبول في الجامعات والفوز بالعطاءات الحكومية مع تخصيص المنافع الاجتماعية، بهدف القضاء على حالات الظلم والتمييز الاجتماعي التي كانت سائدة في الماضي تماما] وحصص التوظيف الإلزامية، من خلال تقييد فرص بعض المجموعات في التنافس مع مجموعات أخرى، تساهمان في تقييد فرص أولئك الذين يتم استبعادهم أو الذين لا يدخلون في نصاب الحصص المقررة؛ ثم أنه من المؤكد أن المستبعَدين لا يعودوا يتمتعون بـ"المساواة في الفرص.") وإذا قبلنا بمبدأ أنه يمكن تقييد الخيار على هذا النحو، فهل من الممكن أن يقتصر هذا التقييد على خيار واحد فقط لا غير؟ إذا كانت الحال كذلك فإن هذا يعتبر بمثابة أمر ملزِم للسعي وراء الخيار الوحيد الباقي، وهي نتيجة من شأنها أن تأخذنا باتجاه بعيد عن مبدأ المساواة المنصفة في الفرص، الذي نفهمه على أنه متميز عن المساواة في الحرية، ليس بالتوجه نحو الدفاع عن حرية سوق العمل ضد الإكراه، وإنما بالتوجه نحو تبرير لجوانب عدمالمساواة في خيار الفرص في أسواق العمل، على أساس أن مجموعة الخيار تقلصت إلى خيار واحد، وكل ذلك في سبيل السعي وراء تنمية الفرص (أو ربما قيمة الفرص) لمن هم أقل حظاً.

المبدأ الثاني. لكن هناك مشكلة أخرى، وهي أنه حتى لو استبعدنا *بالفعل* خدمات العمل الإلزامي بفعل مبدأ المهمات المفتوحة والفرص العادلة (وهو أمر *ليس* واضحاً تماماً من بين أولويات المبادئ التي يضعها رولز، ولكنه يبدو توجهاً منصفاً بما فيه الكفاية يمكن التقدم به دفاعاً عن المنهج الرولزي)، فإن تكافؤ الفرص العادل *لن* يكون *متناقضاً* مع فرض الضريبة على العمل عند أعلى تقييم في استخدام ذلك العمل، والتي تتمثل في ضريبة القدرة، مثل الطريقة التي تُفرض فيها ضرائب على الأراضي والأصول الأخرى.

وحتى نفهم كيف يمكن أن تعمل ضريبة القدرة تلك، سآخذ على سبيل المثال حالة الضريبة على القدرة الإنتاجية للأرض: في العادة تُفرَض الضريبة على الأراضي على أساس تقييم أعلى استخدام ربحي للأرض (يتم قياسه بالمال)، بصرف النظر عما إذا كانت الأرض تُستخدَم فعلاً على هذا النحو. وبالطريقة نفسها، يمكن تقدير ضريبة القدرة على أساس "الدخل الذي يمكن تحصيله" من قبل الشخص، حتى لو لم يكن هذا الشخص يجني ذلك الدخل في الواقع في الوقت ذاته، إما لأنه يضع قيمة كبيرة على عدم العمل والفراغ، أو لأن الشخص بكل بساطة لا يحب المهنة التي يمكن أن تحقق له أعلى دخل.[119] وهذا لن يتعدى على "مبدأ الفرص العادلة"، حتى بموجب أكثر التفسيرات التحررية شمولا، رغم أنه سيكون من الصعب التمييز بين آثار ضريبة القدرة تلك وبين اعتبار الأشخاص أمتعة شخصية للمالك.[120] وإذا اعتبرنا أن ضريبة القدرة تلك ستساهم في تحسين وضع أقل الناس حظاً، فسيبدو لنا أن مبدأ الاختلاف هو ما يفرض هذه الضريبة. وبالتأكيد لا بد وأن يكون هناك بعض منتجي الثروة (أو حتى فئات منهم) من الذين ينتجون ثروة أقل مما *يمكنهم*إنتاجه؛ ولو أنهم قاموا بإنتاج المزيد من هذه المنافع فسيتوفر فائض أكبر يكون متاحاً للتوزيع إلى الأقل

---

[119] وللاطلاع على بعض المقترحات المقدمة حول هذا الموضوع، انظر إلى Richard Arneson،"الملكية الذاتية اللوكية: مواجهة الدمار Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition" في *دراسات سياسية*، 39 (1991)، الصفحات 36-54، وإلى "حقوق ملكية الأشخاص Property Rights in Persons" في *الفلسفات السياسية والاجتماعية 9*، رقم 1 (1992)، الصفحات 201-30، كذلك راجع ما كتبه جيمس ستيرباJames Sterba "من الحرية للرعاية الاجتماعية From Liberty to Welfare" *الأخلاقيات Ethics* 105، رقم 1 (أكتوبر 1994)، الصفحات 64-98.

[120] هذا الدرس تعلمه السكان الأصليون في إفريقيا وأمريكا الجنوبية، من بين أماكن أخرى، وذلكحين استعمرتهم الدول الأوروبية، ثم فرضَت عليهم الضرائب، ربما انسجاماً مع المبدأ القائل إنه لا بد من أن تُدفع الضرائب مقابل المنافع التي يتم الحصول عليها، الضرائب التي لا يمكن أن تُدفع بطبيعة الحال إلا بأموال أوروبية. وكانت السبيل الوحيدة المتاحة أمام السكان الأصليين للحصول على هذه الأموال الأوروبية هي العمل في المزارع والمناجم المملوكة للأوروبيين. من أجل الحصول على وصف حي ومفصل للسياسات الضريبية الاستعمارية في إفريقيا،انظر باركر ت. مون Parker T. Moon بعنوان*الإمبريالية والسياسات العالمية Imperialism and World Politics*، (نيويورك 1926).

حظاً. وبالتالي، حين يمتنعون عن إنتاج ما *بمقدورهم* إنتاجه، فإن هؤلاء "المتقاعسون عن العمل" يقلصون فرص الأشخاص الأقل حظاً، نسبة إلى ما يمكن للأقل حظاً أن يتمتعوا به لو أنهم (المتقاعسون عن العمل) قاموا بإنتاج المزيد.

ما المقصود بالجميع؟

إن الاعتبارات التي ذكرناها آنفاً تحملنا على التساؤل عما إذا كان رولز قد طور نظرية *تحررية* أصيلة للعدالة. إذا كانت النتيجة هي العمل الإلزامي، فسيكون من الصعب أن نرى كيف يمكن توفيق ذلك مع التقليد التحرري الذي يشتمل أصلاً على مفهوم الحرية في تركيبة اسمه.

يمكننا إيجاد نظام معاد للتحررية قائم على الإكراه ونجعله نظاما شاملاً، لكن رولز لا يسلك هذا النهج، فلقد تخلى أيضا عن الطابع العالمي. والسبب يكمن في مبدأ الاختلاف نفسه، لأنه حين يشير رولز في كتابه *نظرية في العدالة* إلى "جوانب انعدام المساواة في الهيكل الأساسي الذي يهدف إلى أن يجعل الجميع أفضل حالاً من ذي قبل بالمقارنة مع مقياس المساواة" (ص. 151)، فإن السؤال حول من هم"الجميع" يظل مبهماً. هل كان يقصد كل الأطراف في تعامل معين، أم كل طرف في العقد الاجتماعي، أم هل يعني حرفياً كل إنسان، أو حتى كل مخلوق عاقل؟ من هم الذين تشملهم كلمة "الجميع"؟ على ما يبدو فإن رولز يقصد بهم كل عضو في الجماعة المتعاونة الأساسية التي يحكمها العقد، وأن هذا سيتم تفسيره دائماً بأنه يعني رعايا دولة معينة. لقد درس آلان جيبارد، في مراجعته لكتاب بريان باري *نظريات العدالة*،[121] قضية عضوية الجماعة التي يجب أن يشتمل عليها مبدأ الاختلاف. وفي استجابته للتحدي الذي أثاره بريان باري في أن ينطبق المبدأ، على أساس "عدم المحاباة"، على الإنسانية بأكملها، فإنه يستخلص من عمل رولز منهجاً لا "يتأرجح بصعوبة...بين عدم الحياد وبين المنافع المتبادلة"، كما يزعم باري، وإنما منهجاً "يقوم في حد ذاته على الأخذ والعطاء"[122]. ويتصور جيبارد "شخصاً ميسور الحال" يطرح

[121] ألان جيبارد، "بناء العدالة Constructing Justice"، الشؤون الفلسفية والعامة 20، (صيف 1991)، الصفحات 264-79.

[122] المرجع نفسه، ص. 266

على رولز السؤال التالي: "ما الذي يدعوني إلى أن أقتصر على السعي لتحقيق منفعتي الخاصة؟"[123] ويجيب جيبارد عن رولز على النحو التالي:

> في الواقع، سيقدم رولز الجواب التالي: "إن ما لديك إنما هو في حوزتك، لأن الآخرين يقيدون أنفسهم بطرق تؤدي إلى القيام بمشروع للتعاون المنصف من أجل المنفعة المشتركة. وحين تقيد نفسك بهذه القواعد فإنك، في المقابل، ستقدم لهم عائداً مقابل ما سيقدمونه لك."[124]

يقوم جيبارد بتجربة فكرية من أجل توضيح مفهوم التبادل فيقول: تخيل أن "كل شخص قفز إلى حيز الوجود على جزيرة مستقلة وهو بالغ وقادر، وأن الماء يحمي كل شخص من التهديدات والسلب"، وأن هذه الجزر تختلف في خصوبتها.[125] يخلُص جيبارد إلى أنه:

> انطلاقاً من مجرد الافتراض بأن الخصوبة أمر عشوائي من الناحية الأخلاقية، فإن ذلك لا يستتبع أي التزام بالاقتسام والمشاركة. لكن يظل في وسع المحظوظين أن يُقروا بأن الحظ أمر اعتباطي من الناحية الأخلاقية ويظلون مع ذلك يتساءلون: "ما الداعي إلى المشاركة؟" هناك جواب لا يمكن تقديمه في هذه الحالة، وهو أن المشاركة تدفع للآخرين مقابل تعاونهم أو التزامهم بالقيود. لكن حيث أنه لم يكن هناك أي تعاون ولم يعمل أحد على تقييد نفسه، فليس هناك ما يستدعي الدفع. بالتالي فإن الحوافز الباعثة على الإنصاف في الأخذ والعطاء لن تحفز المحظوظين على المشاركة، حتى وإن اعترفوا، بأنفسهم، أن حظهم هذا مجرد أمر اعتباطي من الناحية الأخلاقية.[126]

يتناول رولز هذا الموضوع في كتابه *التحررية السياسية*، حيث يتبنى منهج جيبارد ويرى أن "فكرة التبادل ليست فكرة حول المنفعة المتبادلة.[127] لكن الحل الذي جاء به جيبارد مكلف للغاية، ولكنه جاء به بشكل يتعارض صراحة

[123] المرجع نفسه، ص. 269

[124] المرجع نفسه، ص. 269

[125] المرجع نفسه، ص. 269

[126] المرجع نفسه، ص. 269

[127] جون رولز، *التحررية السياسية*، ص. 17

مع مبدأ جوهري آخر من مبادئ رولز. وفي كتاب *نظرية في العدالة* نجد من بين "القيود الشكلية على مفهوم الحق" متطلبات تقتضي بأن مفاهيم العدالة لا بد لها أن تكون عامة وعالمية وعلنية وقادرة على فرض ترتيب انتقالي للادعاءات المتضاربة والحتمية.[128] وفي معرض شرحه للبند قبل الأخير في قائمة القيود الشكلية التي وضعها، فإن المتطلب القاضي بأن مفهوم الحق يجب أن يخلق ترتيباً نقلياً للادعاءات المتنافسة، كما يرى رولز،أنه هو "السبب الذي يدعونا إلى القبول بمبادئ الحق والعدالة، وأنهوجد من أجل أن نتجنب اللجوء إلى القوة والخداع. بالتالي فإني أفترض، وفقاً لتهديده، أن هذا ليس من مفاهيم العدالة."[129] لكن إحدى النتائج المترتبة على تعريف "الجماعة التبادلية في حد ذاتها"، والتي على أساسها يقيد كل من رولز وجيبارد نطاق مبادئ العدالة، هو أنها تقيم نظرية العدالة بأكملها على منفعة التهديد، وعلى إمكانية استخدام القوة والخداع. فالذين يمكنهم إصدار تهديدات حقيقية بالأذى يتم منحهم العضوية في جماعات تبادلية في حد ذاتها ويحق لهم أن تتم معاملتهم "بإنصاف"، في حين أن الذين لا يمكنهم إصدار تهديدات حقيقية لا يستحقوا أن تتم معاملتهم بعدل.

يبدأ جيبارد تجربته الفكرية بتوضيح أن "الماء يحمي كل ساكني الجزيرة من التهديدات والسلب". ولا يوجد في السيناريو الذي رسمه *تبادل* في القيود، لأنه لا يوجد أي تعامل من أي نوع كان بين أهل الجزر؛ بل إنهم ليسوا بحاجة لأن يعلموا بوجود بعضهم بعضاً. فليست هناك منفعة متبادلة أو أخذ وعطاء. لكن إذا كان الأطراف قادرين *بالفعل* على إيذاء بعضهم بعضاً فمن الممكن منطقياً أن نقول إنهم يقومون *فعلاً* بالأخذ والعطاء بمجرد *الامتناع* عن "التهديدات وعمليات السلب" العدوانية؛ وإذا اعتبرنا أن عدم القتل أو عدم السرقة يمكن تصنيفهما على أنهما "تعاون" فإن حجة جيبارد تدّعي أن مبدأ الاختلاف يشمل *بالفعل* جميع الساكنين في الجزر- المحظوظين منهم وغير المحظوظين- كجماعة، ولا بد من يكون انعدام المساواة بينهم مبرراً بصورة خاصة (هذا إذا كان بالإمكان أصلاً تبرير جوانب انعدام المساواة تلك، بالنظر إلى المشاكل مع "الحوافز والبواعث النفسية" التي ذكرناها آنفاً). لاحظ أن جيبارد ورولز يُعَرِّفان الجماعات "التي تقوم في حد ذاتها على الأخذ والعطاء" من خلال تحديد ما إذا كان أعضاء الجماعات يتمتعون بالقدرة على إيذاء بعضهم بعضاً، وبالتالي فإنه يبدو أن

---

128 رولز، *نظرية في العدالة*، ص. 130-136

129 المرجع نفسه، ص. 134

مـن الَأولـى أن نبـدأ بمنفعـة التهديـد علـى نمـط هـوبز Hobbes مـن أن نبـدأ بفكرة أنهم أناس مرتبطين معاً على نحو طـوعي في مشـروع متواصل مـن التعاون الاجتماعي.

هناك مشكلة أخرى تابعة: إذا كان لا بد أن يكون "الجميع" (بصرف النظر عن تعريـف هـذا المفهـوم) أفضـل حـالاً مـن ذي قبـل، فمـا المقصـود بتعبيـر "أفضل حالاً"؟ يميز جان نارفِسون بين معنيين ممكنين لهذا التعبير:

ت1. "الجميع أفضل حالاً من ذي قبل" = "ليس هناك شخص أسوأ حالاً من ذي قبـل" (الأشـخاص الواقعـون خـارج التعامـل ربمـا لـن يتـأثروا، علـى نحـو ينسجم مع المطلوب)

ت2. "الجميع أفضل حالاً من ذي قبل" = "يتحسن موقف الجميع بالمقارنة بما كانت عليه الحال قبل التعامل" (الأشخاص الواقعون خارج التعامل لا بد أن يكون الأثر إيجابياً بالنسبة إليهم، من أجل الوفاء بالمتطلب).[130]

ويلاحظ نارفِسون أن تفسير التعبير بحسب الطريقة الأولى سيجعل مبدأ الاختلاف عديم الفائدة، وأن تفسيره بحسب الطريقةالثانية يجعله مبهماً، للأسباب التي عرضها توماس غراي. إن ما "يجعل الجميع أفضل حالاً من ذي قبل" لا بد أن يعني، إذا أردنا ألا يتحول مبدأ التباين إلى مبدأ عديم الفائدة (وهو ما يشير إليه تفسير نارفِسون في التعريف الأول ت1)، أن بعض الناس سيُعطَون حق النقض ضد التعاملات ذات المنفعة المتبادلة بين الآخرين. فمثلاً إذا *لم يتعرض* (ج) *للأذى* نتيجة للتعاون الطوعي بين (أ) و(ب)، فإن (ج) قادر على أن يصر بقوة على ألا يُسمح بالتعاون بين (أ) و(ب) إلا إذا تلقى (ج) مبلغاً مقابل عدم ممارسته حق النقض؛ وسيأتي هذا المبلغ على شكل حصة ما (غير محددة من حيث المبدأ) في نتائج التعاون بين (أ) و(ب). وهذا يعني أن (ج) يتمتع بنوع من حق الملكية على (أ) و(ب)؛ وسيحدد كيف سيستخدم (أ) و(ب) مواردهما ويطالب بمبلغ من المال منهما مقابل امتياز السماح لهما بالتعاون فيما بينهما.[131]

---

[130] نارفِسون، ص. 9

[131] إذا كان تحليلي للصيغة التي وضعها جيبارد لمبدأ الأخذ والعطاء صحيحاً، وكانت المجموعة التي يجب أن تطبَّق عليها مبادئ العدالة معيَّنة على ما يبدو من حيث قدرتها على إيذاء بعضهم البعض عن طريق "التهديدات أو السلب" فإن هذا يبدو أقرب إلى كونه ابتزازاً على الطريقة التقليدية المعروفة باسم "أتأوه الحماية"، التي لا بد فيها لأحد الأطراف أن يدفعوا المال إلى أطراف أخرى حتى تتمكن من التعاون بسلام، من كونه مشروعاً تعاونياً. يشير جيبارد في مقاله "إنشاء العدالة Constructing Justice" إلى أنه لابد أن يكون واقع الحال شيئا من ذلك القبيل حين يقول، "التعاون ليس هو الأمر الوحيد المطروح في مسائل العدالة، فحتى وضع القيود بشكل متبادل: أي عدم الاعتداء، واحترام نظام حقوق الملكية هو أمر مطلوب أيضا. فالناس العادلون يتخلون عن فرص الاستيلاء على المنفعة، كما أن فكرة العدالة باعتبارها الأخذ والعطاء بإنصاف تكمن في أن يمتنعوا عن هذه الفرص مقابل الحصول على الدعم الطوعي من الآخرين للترتيبات العادلة. ويتخلى الائتلاف الذي يمكن اجترارا من المجتمع عن أي مطالبة بالعدالة من أولئك الذين يبقون في المجتمع" (ص. 272). فإذا لم يكن للذين يسعونللانسحاب *حق في المطالبة بالعدالة*، فإن الباقين هم بالتأكيد أحرار في استعباد الأعضاء المنسحبين؛ هذا على حد قول جيبارد. ولعل النهج الأكثر قرباً إلى التحررية هو تأويل "التعاون" بحيث أن الانسحاب منه لا يعني التخلي عن جميع الانضباط فيما يخص الاعتداء على الأشخاص والممتلكات؛ إذ سيكون الانسحاب بكل بساطة محاولة للابتعاد عما في المخطط التعاوني من جوانب أخرى ليست في مصلحة الأطراف المنسحبة أو لا تحبذها. ومن باب الأخذ والعطاء، فإن أفضل

إذا ما قيل إن هدف رولز من مبدأ الاختلاف هو فقط جعله جزءا لا يتجزأ من "الهيكل الأساسي" وليس ليتم تطبيقه على التعاملات الفردية، فسيمكننا الإشارة إلى أن *جميع* التعاملات التي يمكن أن يُطبَّق عليها هذا المبدأ هي بالضرورة تعاملات فردية *أصلاً*، (على اعتبار أنه لا توجد تعاملات مجردة أو عامة)، وأن المبدأ لا بد أن يُطبَّق على مدى أفق زمني، سواء كان ذلك على أساس كل تعامل على حدة(بصرف النظر عن مدة التعامل)، أو على أساس يومي، أو شهري، أو سنوي، أو غير ذلك. يمكن *صياغة* مبدأ الاختلاف الذي وضعه رولز عند مرحلة تحديد الهيكل الأساسي في الموقف الأصلي، لكنه لا تتم *ممارسته* إلا بعد تحديد الهيكل الأساسي. كما أن أي أفق زمني نختاره، سواء كان ذلك كل دقيقة أو كل مائة سنة، لا علاقة له إطلاقا بالنقطة العامة التي أُثيرت هنا. تُعطَى الجماعة (ج) الحق في النقض ضد التعاملات الطوعية لجماعات أخرى (أ وب) ما لم تحصل على نصيب، وهذا يُعَد بمثابة الادعاء بوجود حق في التصرف أو سلطة ضد أعضاء الجماعة (أ) والجماعة (ب) من خلال امتلاك المقدرة على منعهم بالقوة من الدخول في تعاملات.[132] إذا كانت المنفعة المتبادلة تحدد الجماعات المتعاونة اجتماعياً، وتحدد بالتالي العضوية في العقد الاجتماعي، فيحق لنا إذن أن نتساءل عن سبب عدم قدرة إحدى الجماعات على الانفصال إذا كانت ترى أن منفعتها المتبادلة ستكمن في عقد لإدارة توزيع منتَج مشترك يتم إنتاجه *دون* تعاون الآخرين الذين ربما يُنتِجون حصة أقل ومن ثم يطالبون بحصة من المنتَج لا تتناسب مع مساهمتهم.[133] إن السماح بمثل ذلك الانسحاب سيقوض مبدأ الاختلاف من خلال السماح بخروج أولئك الذين يرون أنه بمقدورهم تقديم أداء أفضل إذا لم تتم إعادة توزيع منتجهم على الآخرين.

استجابة على ما يبدو لمجرد عدم الاعتداء هي في عدم الاعتداء وحسب، بدلاً من تطبيق المساواة على الأصول استنادا إلى مبدأ التباين؛ فإذا كانت الحال كذلك – أي إذا لم يكن الانسحاب من المجموعة يستلزم الانسحاب التام من جميع اعتبارات الأخلاق والعدالة –كما يقول جيبارد–فلماذا لا يكون بمقدور أية جماعة من المتعاونين الانسحاب من مخطط الأخذ والعطاء، المقيد بمبدأ الاختلاف، على أن يظل أفرادها في العلاقة "التعاونية" المحدودة التي تتسم بعدم اعتدائهم على بعضهم البعض؟ في الواقع، فإن ذلك يجعل مبدأ الاختلاف مبدأً طوعياً بين الداخلين في التعاون التام، الذين يتعينون لكونهم يرغبون فعلا بالبقاء ضمن المجموعة "ذات التعاون التام". أما الذين يتفقون على التعاون بحسب المعنى الذي يفضله رولز فيجب عليهم الالتزام بمبادئه في العدالة التوزيعية، في حين أن الآخرين لن يكونوا ملزَمين بذلك، تماماً كما هي الحال عندما يمكن للأعضاء المشتركين في نادٍ يضم أشخاصاً متكافئين أن يتوصلوا إلى مبدأ التوزيع المتساوي، لكنهم لن يكونوا ملزَمين بفعل ذلك إذا اتفقوا على مبدأ آخر.

[132] رولز، *نظرية في العدالة*، ص. 282: "لأنهم يبدؤون من حصص متساوية، فإنه يحق لأولئك الذين يحصلون على أدنى قدر من المنافع ممارسة حق النقض، (على اعتبار أن المقياس في ذلك هو القسمة المتساوية)، إن جاز التعبير. وبالتالي تتوصل الأطراف إلى مبدأ الاختلاف."

[133] راجع باري، ص. 243: "من الواضح تماماً أن السماح بتعريف نقاط بديلة في عدم الاتفاق عن طريق انسحاب أجزاء كاملة من المجتمع سيساهم فيتشكيل أخطاراً شديدة على الادعاء بأن مبدأ التباين هو أفضل بالنسبة لجميع الناس (تقريباً) مما يمكن لهم عمله في غياب التعاون".

لهذا السبب -أي إنقاذ مبدأ الاختلاف- كان لا بدلرولز من "إغلاق باب" الخروج من خلال الإصرار على أن الدخول في المجتمع إنما يكون من خلال مؤسسات "لا ننتمي إليها إلا بالولادة ولا نغادرها إلا بالموت". ولو كان الأفراد قادرين على الانسحاب وتشكيل جماعات أخرى كما يحلو لهم، فإن المشاكل الأساسية التي تهم رولز بخصوص التوزيع المنصف ستختفي من الناحية العملية. إن خطوة الإغلاق لا تحل مشكلة العدالة والقسمة العادل بقدر ما تخلقها.

المنتجات المشتركة ومشكلة التوزيع

يقوم المشروع الرولزي على فكرة "التوزيع المنصف" لمنتَج مشترك. لكن قبل مناقشة "التوزيع المنصف" سيكون من المناسب أن نفحص فكرة "المنتَج المشترك". يمكن أن يكون للتعاون الاجتماعي قيمة كبيرة لعدة أسباب، لكن من المؤكد أن أبرزها (إن لم يكن أهمها) هو أن وجود التعاون يفضي إلى تحقيق نتائج أفضل. إن مشكلة العدالة (أولاً وقبل كل شيء) تكمن في كيفية اقتسام هذا المنتَج المشترك أو تخصيصه أو توزيعه، أو كيفية احتساب عوائد النشاط التعاوني ونسبتها إلى أولئك الذين ساهموا في ذلك النشاط. ويصف راسل هاردِن Russell Hardin تلك المشكلة قائلا: "إذا كان جُل ما نتمتع به هو نتيجة لمساعٍ جماعية في مجتمعنا، فإن كل ما نملكه سيكون متاحا لإعادة التوزيع."[134]يمكن لعلم الاقتصاد أن يدلي بدلوه حول توزيع المنتجات المشتركة بين المتعاونين. وبصورة عامة، حين توجَد الأسواق (المقصود في هذا السياق، هو وجود استخدامات بديلة للسلع وحرية أصحاب العوامل في الاختيار فيما بين الاستخدامات البديلة لعواملهم)، وتكون عوامل الإنتاج عوامل مكملة وغير محددة، أي بمعنى أنه يمكن الجمع بينها بعدة طرق والاستفادة منها في نطاق من الاستخدامات المنتِجة (على سبيل المثال استخدام الأرض للزراعة أو

---

[134]راسل هاردِن، *الأخلاق ضمن حدود العقل**Morality within the Limits of Reason*‏ (شيكاغو)،ص. 134. يبذل رولز جهداً جهيداً في إعداد نقطة عدم الاتفاق وبالتالي شمولية ما هو مُعَد للتوزيع: "يمثل مبدأ الاختلاف، من الناحية العملية، اتفاقاً على اعتبار توزيع المواهب الطبيعية على أنها من الأصول المشتركة وعلى المشاركة في منافع هذا التوزيع بصرف النظر عما يؤول إليه". (رولز، *كتاب العدالة*، ص. 101). على ما يبدو فإن *كل شيء* مُعَد للتوزيع، وليس مجرد "جل ما نتمتع به"، أي ما نتمتع به زيادة على ما كان يمكن أن نحصل عليه بمعزل تام عن الآخرين. انظر كذلك كتاب ديفيدجوتييهDavid Gauthier، *أخلاق بالاتفاق Morals by Agreement* (أكسفورد، 1986)، ص. 254: "حين يسعى رولز لمعاملة الأشخاص وكأنهم كائنات نقية، متحررون من الجانب العشوائي لصفاتهم الفردية، فإنه ينجح في معاملة الأشخاص على أنهم أدوات اجتماعية فحسب. وحين ينكر أن يكون لكل شخص حق في أصوله الفردية، فإنه ينجح في معاملة الأشخاص على أنهم أصول اجتماعية فحسب. وحين ينكر أن يكون لكل شخص حق في أشخاصه الفرديين، فإنه يضطر إلى تنظيم تلك الأصول على أساس الطابع الجماعي، أي أن تكون ملكيتها وتوزيعها على أساس جماعي".بالتالي فإن تعليل رولز نفسه يعاني من ذات العيب الذي يرفض على أساسه المذهب النفعي، وأعني بذلك أن تعليله لا يحترم التمييز بين الأشخاص" (رولز، *كتاب العدالة*، ص. 27).

الاستجمام أو السكن)، عندها، ستعكس القيمة النهائية المتوقعة للمنتج المشترك المنسوبة للعوامل، أي *الأسعار* التي تم دفعها مقابل العوامل، قيمة المنتج الهامشية marginal value product (MVP). (إذا توخينا الدقة، فإن ما يُنسَب إلى عوامل الإنتاج هو القيمة الهامشية *المحسومة* للمنتج *discounted* marginal value product (DMVP) حيث يعكس الحسم التفضيل المخصص للفترة الزمنية بين دفع قيمة العامل والقيمة المتحققة من سعر بيع المنتَج النهائي)عندما يكون عاملين أو أكثر من عوامل الإنتاج متكاملة ولكنها حصرية على المنتج، عندها لن تكون هنالك أسواق(بمعنى الاستخدامات البديلة للعوامل التي تستلزم وجود الفرصة)، وهذا يعني أنه لا يمكن أن تنسب قيمة المنتج الهامشية المحددة للعوامل على هيئة أسعار أو أرباح مدفوعة؛ وكل ما يمكن تحديده هو قيمة المنتج الهامشية المشتركة، وعلى الأخص قيمة المنتج الهامشية الناتجة من مجموع اثنين من العوامل. (حين لا يمكن جمع العوامل إلا من خلال نسب ثابتة، عندها لا توجد طريقة على الإطلاق للتوصل إلى قيمة المنتج الهامشية). وهذا يعني أن القيمة الهامشية للمنتج يجب أن تنسب إلى العاملين المكافئين لإجمالي المنتج، مطروح منهما القيمة الهامشية لمنتجات جميع العوامل الأخرى. ويجب اقتسام نسبة قيمة المنتج الهامشية المشتركة المتبقية بين مالكي العوامل، ستكون بصورة خالصة نتيجة للمساومة ولا يمكن تحديدها بالإشارة إلى المنتَج الحدي. إن هذا الافتقار إلى توظيف أو تخصيص بديل للعامل هو بالضبط الذي يؤدي إلى توزيع غير متعين للقيمة المنسوبة والتي لا بد لمالكي العوامل من المساومة حولها أو التوصل إلى ناتج أو مبدأ توزيعي بارز أو "معقول".[135]

من إحدى الطرق المتبعة *لإيجاد* وضع يقوم على المساومة حول توزيع منتَج مشترك هو استبعاد جميع الاستخدامات البديلة لمدخلات العوامل من خلال عدم السماح لأصحاب العوامل بسحب بعض العوامل أو جميعها واستخدامها في أماكن أخرى أو عدم استخدامها على الإطلاق. وإذا ما اختفت الاستخدامات البديلة -ويمكن أن يكون مَرَدُّ ذلك إلى تغييرات جذرية في التكنولوجيا- أو سُدَّت تلك الاستخدامات بفعل إجراء أو أمر

---

[135] لاحظ أن هناك مشكلة مماثلة موجودة في حالة الاحتكار ثنائي الأطراف، حيث يوجد بائع واحد فقط ومشتر واحد فقط، ما يعني أن بالإمكان وضع نطاق واحد من الأسعار فقط من الناحية النظرية، وهو بين أدنى سعر يمكن أن يقبل به البائع [القيمة الحدية الدنيا] وأعلى سعر يمكن أن يدفعه المشتري [القيمة الحدية العليا]. أما الموقع الدقيق الذي يمكن أن يقع فيه السعر الفعلي بين هاتين القيمتين الحديتين فإنه مسألة تساوميية صرفة. وكما يلاحظ رتشارد بوزنر، "حين يواجه مُوَرِّد احتكاري للعمل مشترياً احتكارياً للعمل، فإن السعر المضبوط والكمية المضبوطة التي سيتم تحديدها تعتمد على المهارات النسبية للطرفين من حيث المساومة، والقدرة على استخدام الترهيب أو الضغوط السياسية التي يمكن توجيهها، وربما عوامل أخرى" (Richard Posner, *Economic Analysis of Law*[Boston, 1972], p. 136).

رسمي، فإن النتيجة هي مجموعة غير محددة من التوزيعات (أو الاحتسابات) لقيمة المنتج المشترك لحساب العوامل على هيئةأسعار يتم فرضها.

في الواقع، إن ما يجادل حوله رولز وأتباعه هو أن "المجتمع"إنتاج مشترك، بحيث لا يسمح لتوزيع القيم فيه بأن تكون ناتجة عن مبادئ الأسواق للخيارات الطوعية فيما بين البدائل؛ تلكالبدائل التي تؤدي عادة إلى ميل أصحاب العوامل إلى استلام المنتجات ذات القيمة الهامشية.[136] والسبب في ذلك هو أنه ليس هناك أي تخصيص بديل للعوامل، بما في ذلك قوة الأيدي العاملة، يمكن اعتباره قادرا على أن يوجد أسعار يمكنها إنشاء مجموعة من أعلى وأدنى نسب التبادل (أو مجموعة الخطوط الأساسية) التي يمكن أن يتم فيها تحديد قيمة المنتج. وبالتالي، كما يلاحظ هاردِن، "أن معظم ما لدينا يكون متوفراً لإعادة التوزيع".[137] إن فكرة المنتج المشترك التي يمكن نسبها إلى عوامل الإنتاج المحددة (بمعنى ألا يوجد بشأنها سوق أو سلسلة من الاستخدامات بحيث يمكن تخصيصها)، هي فكرة حاسمة لمشروع توليد مبادئ عادلة في التوزيع. إن *إغلاق الباب* في وجه البدائل من خلال إجراء أو أمر رسمي هو الذي يؤدي إلى خلق مشكلة المساومة الخالصة أو خلق مشكلة حول الاتفاق.

[136] إذا كانت فكرة الهامش مرفوضة باعتبارها غير مناسبة على الإطلاق في تحليل العدالة، ربما لأن المساهمات الفردية في "المنتَج المشترك" موضوع البحث (أي منتَجات التعاون الاجتماعي) لا يمكن تحديدها بأي شكل من الأشكال، عندها يتم إلغاء الأساس الذي يقوم عليه مبدأ التباين نفسه تماما. وكما كتب روبرت نوزيك، "حين يكون من الضروري تزويد الحوافز إلى البعض من أجل تنفيذ نشاطاتهم الإنتاجية، فلن يكون هناك مجال للحديث عن منتَج اجتماعي مشترك بحيث لا يمكن استبعاد الوقوع في اللبس من حيث مساهمة كل فرد. إذا كان المنتَج متصلاً بصورة متشابكة إلى هذا الحد، فلن يكون بالإمكان معرفة ما إذا كانت الحوافز الإضافية ستذهب إلى الأشخاص الأساسيين في العلاقة؛ ولن يكون بالإمكان معرفة ما إذا كان المنتَج الإضافي الذي أنتجه هؤلاء الأشخاص الذين تم تحفيزهم الآن هو أكبر من النفقات التي دُفِعت إليهم على شكل حوافز". (روبرت نوزيك، *الفوضى والدولة والمدينة الفاضلة*، صفحة 189). وبالمثل، يجادل ويكسيلWicksell في مقاله بعنوان ''A New Principle of Just Taxation,''، ضد مبادئ ميل Mill في العدالة التوزيعية، لأنه حتى عند النظر في نشاطات الدولة (بدلاً من جميع النشاطات الاجتماعية، كما يفعل رولز)، فإن "النقاش يكاد دائماً يدور حول هذا التغير أو ذاك في نطاق عمليات الدولة، وهذا التوسيع أو ذاك، أو (في حالات نادرة إلى حد كبير) تقلص الفروع المستقلة من النشاط العام". (كنوت ويكسل Knut Wicksell، "المبدأ الجديد في الضرائب العادلة A New Principle of Just Taxation" تحرير ريتشارد آيه مسغرايف وآلان تي بيكوك، *Classics in the Theory of Public Finance*، [الطبعة الثانية، نيويورك، 1994]، صفحة 78). يدافع ويكسيل عن المبدأ الهامشي ضد دعوى ميل بأنه "يجب أن يضع الجميع الحكومة بالدرجة الأولى بعين الاعتبار، وأما تحديد من همالأطراف الذين يعتبرون أهم من غيرهم هو أمر ليست له أهمية حقيقية"، وهذا يعني أن تخصيص الأعباء على أساس المنافع هو أمر هامشي. (هذا الشاهد أورده ويكسيل في صفحة 78).

[137] لاحظ أن هاردِن لا يكتب "التوزيع" وإنما "إعادة التوزيع"، وهذا يعني أنه بالفعل تمت إعادة تخصيص الأصول فيما قبل وأنه يجب إعادة تخصيصها الآن. إذا حدث التوزيع الابتدائي عملاً بقواعد العدالة، ثم حُكِم على النتائج بعد ذلك بأنها جديرة بأن يعاد توزيعها، عندها لا تكون قواعد العدالة التي أدت إلى التوزيع الابتدائي مرشِدةً للفعل، بمعنى أن يتم ضمان عدم الخوف من العقوبات القسرية عند اتباع متطلبات الأطراف؛ إن مبدأ إعادة التوزيع لا ينسجم مع سيادة القانون. ويؤكد رولز على خلاف ذلك، ولكن توصيفه للضرائب المعاد توزيعها يمكن تطبيقها بسهولة على عمليات الاغتصاب والسلب والإعدامات الخارجة عن القانون: "يمكن من حيث المبدأ معرفة الضرائب والقيود كافة قبل وقوعها، كما أنه تتم حيازة المقتنيات بحسب الشرط المعلوم وهو أنه ستكون هناك حالات معينة من التحويل وإعادة التوزيع". (رولز، *Political Liberalism*، صفحة 283).

قد يرى البعض أنني أرتكب خطأً حين أؤكد على النتائج:

> (أ) إذا كان هناك عاملان أو أكثر من عوامل الإنتاج ليست لهما استخدامات بديلة، إذن ستنشأ لدينا مشكلة بخصوص المساومة (أو بخصوص الاتفاق العقلاني).
> (ب) هناك مشكلة بخصوص المساومة (أو بخصوص الاتفاق العقلاني).
> (ج) وبالتالي، سيكون هناك عاملان أو أكثر من عوامل الإنتاج ليست لهما استخدامات بديلة.

تعتبر هذه حجة باطلة، لكن رولز أنقذني من الوقوع في الخطأ حين ذكر صراحة أنه لكي نتجنب مبادئ السوق للاتفاقات الطوعية "السياسية"، فلا بد من إغلاق خيارات الدخول والخروج (أي الاستخدامات البديلة لمواردنا، خصوصاً الاستخدامات البديلة الشخصية).
وفي كتاب *التحررية السياسية*، يقر رولز بصورة مباشرة وبلا مواربة أن حرية الدخول والخروج تعمل بالفعل على إيجاد "مقاييس للقيمة" وتوجد بالتالي "أساساً للحسابات التعاقدية" (بخلاف المساومة أو إظهار أهمية الشيء أو أي شكل آخر من أشكال الاتفاق). لكنه يزعم أن ذلك ينطبق فقط على "اتفاقيات خاصة" وليس على الاتفاقات "السياسية". وفي حالة الارتباط أو المشاركة:

> يلاحظ المرء ببساطة كيف سيكون أداء المشروع أو الجمعيات دون انضمام ذلك الشخص، كما سيلاحظ الاختلاف الذي يقيس قيمتَهما في المشروع أو تكوين الجمعيات. وتتأكد جاذبية انضمام الأشخاص من خلال مقارنتهم بالفرص المتوفرة. أي أنه يتم التوصل إلى اتفاقيات خاصة في سياق الترتيبات القائمة والمتوقعة للعلاقات ضمن الهيكل الأساسي؛ وأن هذه الترتيبات هي التي تعطي الأساس للحسابات التعاقدية.
> إن سياق العقد الاجتماعي مختلف تماماً، ولا بد له من أن يسمح بثلاث حقائق من بين غيرها من الحقائق الأخرى، وهي كما يلي: أن تكون العضوية في مجتمعنا هي أحد المعطَيات؛ وحقيقة أننا لا نستطيع أن نعلم كيف ستكون حالنا لو أننا لم نكن منتمين إلى هذا المجتمع (لعل هذه الفكرة نفسها خالية من المعنى)؛ وأخيرا حقيقة أن المجتمع ككل ليس له غايات أو

> ترتيب للغايات على النحو الذي يمكن فيه ترتيب المشاركات أو الأفراد. إن التسليم بهذه الحقائق سيكون واضحاً حين ننظر إلى العقد الاجتماعي على أنه اتفاق عادي، وحين نتساءل عن الكيفية التي يمكن أن تسير فيها المداولات المؤدية إليه. وبما أنه يتم منح الأفراد العضوية في مجتمعاتهم، فليس هناك شك من أن يقوم الأطراف بمقارنة أنفسهم بمحاسن المجتمعات الأخرى. فضلاً عن ذلك، ليس هناك من وسيلة لتحديد المساهمة المحتملة التي يقدمها شخص ما لمجتمع ليس عضواً فيه؛ لأن الإمكانات ليست معروفة بالنسبة إليه، كما أنها، في حالات كثيرة، ليس لها صلة بالموقف الحالي.[138]

يقر رولز بأن التخصيص الحر للموارد من بين الاستخدامات البديلة هو ما يوجد "المقاييس للقيمة" لكنه يقول إنه " ليس هناك من وسيلة لتحديد المساهمة المحتملة التي يقدمها شخص ما لمجتمع ليس عضواً فيه." وهذا غير صحيح إطلاقا؛ فكثير من الناس يقررون *فعلاً* الهجرة من مجتمع إلى آخر، وأحياناً يفعلون ذلك أكثر من مرة، وهم يفعلون ذلك على تلك التقديرات التي يؤكد رولز على أنها غير ممكنة.
وحتى يتجنب رولز الحلول التي تقدمها الأسواق لتلك المشاكل التي يعتزم هو معالجتها، فلا بد له من أن يشترط وينُص على أن تكون "العضوية في المجتمع" "معطاة"، بمعنى أن تكون غير قابلة للتبديل. وهذا نص واشتراط يتناقض مع خبرة وتجربة ملايين الناس. فبالإضافة إلى كونه توصيفاً لا فائدة منه لمشكلة الخيار السياسي، فإن اشتراط أن الأطراف لا يكون بمقدورهم اختيار "العضوية في مجتمعنا" لا يفيدنا في *حل* مشاكل "العدالة التوزيعية"، بل على العكس من ذلك، فإنه يوجدها.

الإنصاف والمنافع العامة التي لا مفر منها

يولي رولز اهتماما كبيرا لفكرة توليد الالتزامات فيما اسماه بـ "مبدأ الإنصاف"؛ فيقول:

> الفكرة الرئيسية هي أنه حين ينخرط عدد من الأشخاص في مشروع تعاوني مفيد بصورة مشتركة وفقاً للقواعد، وبالتالي، يعملون على تقييد حرياتهم بطرق ضرورية لتوليد منافع

---

[138] رولز، *التحررية السياسية Political Liberalism* صفحة 275-76.

> للجميع، وأما أولئك الذين خضعوا لتلك القيود فإنهم يتمتعون بحق الحصول على خضوع مماثل من جانب أولئك الذين ينتفعون من خضوعهم. أي أننا لن نستفيد من جهود الآخرين وأعمالهم التعاونية دون أن نبذل حصة معادلة من الأعمال التعاونية.[139]

بل إن رولز يزعم، على نحو غير مقنع نهائياً، أن "جميع الالتزامات تنشأ على هذا النحو."[140]

إن المشروع التعاوني الذي يتناوله رولز بالدراسة عندما وضع نظريته في العدالة كإنصاف هو "الهيكل الأساسي للمجتمع، أو أنه، على نحو أدق، الطريقة التي تعمل فيها المؤسسات الكبرى في المجتمع على توزيع الحقوق والواجبات الأساسية وتحديد قسمة المنافع الناتجة عن التعاون الاجتماعي."[141] الملفت للنظر في هذا المقام هو أنه يشير إلى الهيكل الأساسي للمجتمع على أنه "ترتيب للمؤسسات الكبرى في المجتمع في مخطط *واحد* للتعاون"[142] (التشديد مضاف)

يعتبر رولز كاتبا حريصا ومدققا، وأعتقد أنه في كتابه نظرية في العدالة كانت لديه الفكرة التي مفادها، حتى وإن لم تكن مذكورة بصورة تفصيلية تامة، أنه لن يتم السماح لإتاحة خيار مقارنة البدائل "ترتيبات المؤسسات الاجتماعية" بلعب أي دور في الاتفاق حول مبادئ التعاون الاجتماعي. معنى ذلك أنه، من خلال إصراره على ذلك القيد، جاء لنا بالمشكلة ذاتها التي ألف كتابه من أجل حلها.

لقد أوجد التعاون الاجتماعي، والذي أصبح ممكنا من خلال الهيكل الأساسي، لصالح جميع أعضاء المجتمع، وتتجلى هذه الميزة من خلال اتفاقهم على الهيكل الأساسي الذي يحكم اقتسام المزايا والمنافع: "إن الفكرة التي تساهم في إرشاد الناس تكمن في أن مبادئ العدالة التي

---

[139] رولز، *نظرية في العدالة*، الصفحات 12-111. ويعترف رولز بأنه مدين إلى مقالة إتش إل إيه هارت H. L. A. Hart بعنوان "هل هناك أي من الحقوق الطبيعية؟" (إتش إل آيه هارت، "هل هناك أي من الحقوق الطبيعية ?Are There Any Natural Rights" *مراجعة فلسفية* 64 (1955)، الصفحات 175-91، أعيدت طباعتها في *نظريات في الحقوق* من تحرير جيرمي والدرون [أكسفورد، 1984]، الصفحات 77-109).

[140] رولز نظرية في العدالة، صفحة 112.يميز رولز بين "الالتزامات" وبين "الواجبات الطبيعية"؛ حيث تنشأ الالتزامات نتيجة لأفعالنا الطوعية" ويكون "مدينون فيها عادة لأفراد محددين، أي الأشخاص الذين يتعاونون معناً من أجل المحافظة على الترتيب موضوع البحث" (ص. 113)، في حين أن الواجبات "تنطبق علينا دون اعتبار لأفعالنا الطوعية" (ص. 114)، ويكون "الدَّين فيها ليس فقط نحو أفراد محددين، كالذين يتعاونون معاً على سبيل المثال في ترتيب اجتماعي معين، وإنما للأشخاص بصورة عامة" (ص. 115).

[141] المرجع السابق، ص. 7

[142] المرجع السابق، ص. 54

يتسم بها الهيكل الأساسي للمجتمع هي موضوع الاتفاق الأصلي."[143] في هذه الحالة يُنظَر إلى موقف الخيار، وكذلك إلى الاتفاق نفسه، على أنهما "بمثابة موقف افتراضي تماماً مصمم على نحو معين بحيث يؤدي إلى مفهوم معين عن العدالة."[144] وقد رد روبرت نوزيك على هذا البيان حول مبدأ الإنصاف بحجة مضادة وقول مضاد. فتدور الحجة المضادة حول تماسك الحجة العامة التي قدمها هارت حول توليد الالتزامات الخاصة،[145] أما القول المضاد فهو كما يلي:

> حسب ظاهر الحال، فإن فرض مبدأ الإنصاف أمر يثير الاعتراض والنفور. فلا يجوز لك أن تقرر أن تعطيني شيئاً، كأن يكون كتاباً على سبيل المثال، ثم تنتزع المال مني لتسديد ثمنه، حتى وإن لم يكن لدي شيء أفضل لأنفق المال عليه.[146]

حسب ظاهر الحال، يبدو قول نوزيك المضاد معقولاً تماماً، على الأقل بالنسبة لمعظم المواقف، خصوصاً بالنظر إلى التجربة التي يمر بها كثير من الناس في المطارات مع أتباع بعض الديانات التي تؤمن بوجود المخلِّص أو مع بعض الزعماء السياسيين، حيث يلقي الواحد منهم بكتاب أو أزهار بين يديك ثم يصر بعد ذلك على أن "تتبرع" بمبلغ من المال. لا نستطيع أن نقبل بنظرية للالتزامات تسمح للناس بأن يقوموا من جانب واحد ودون مسوغ أو مبرر بِفَرْض المنافع على الآخرين وبالتالي إنشاء التزامات تستتبعها "حقوق بالقوة" لصالح الناس الذين يفرضون المنافع من جانب واحد.[147]

---

143 المرجع السابق، ص. 11

144 المرجع السابق، ص. 12

145 الحجة المضادة هي، في حجة هارت، وما أشار إليه نوزيك على أنهلا يمكن توضيح "الهدف" من الحقوق الخاصة لإكراه الآخرين على التصرف حسبما هم ملزَمين به إلا من خلال الاستناد على عدم الإكراه على الحق العام؛ ويجادل نوزيك قائلاأن هذا سيستلزم "أننا لا نستطيع فهم الهدف من الحقوق *العامة* إلا على أساس الإكراه*المسموح*"، وهذا من شأنه أن يقوض دعوى هارت (هارت، "هل هناك أي من الحقوق الطبيعية؟" ص. 90) والتي مفادها أنه "في حالة الحقوق الخاصة وكذلك الحقوق العامة فإن الاعتراف بها ينطوي على الاعتراف بحق متساوٍ لجميع الناس في أن يكونوا أحراراً" (نوزيك، ص. 92). إن القوة العامة في رد نوزيك هي أن "حقوق الإكراه" لا يمكن استنباطها بطريقة منهجية صارمة على شكل نتائج مترتبة على الالتزامات، حتى من النوع القوي (الذي يتميز عن الواجبات الأخلاقية) الذي يتحدث عنه هارت. هناك تحليل بديل للالتزامات الخاصة، وهو تحليل لا ينطوي على "حق للإكراه" مترتبٍ [على الالتزامات]، نجده في مقالين من تأليف راندي بارْنِتBarnett ("نظرية القبول في العقود" و"تعويضات العقود والحقوق التي لا يمكن التصرف فيها"). في هذه النظرية، أي نظرية القبول في العقود" فإن الالتزامات من هذا النوع يتعين عليها احترام صكوك ملكية الممتلكات التي تم تحويلها بوسائل تعاقدية، وليس أداء أفعال معينة؛ وفي حالة إهمال القيام بواجب ما، فإن التعويض لا يكون بأداء محدد، ينطوي على "الحق باستخدام القوة"، وإنما يكون في نقل ادعاء الملكية، على سبيل المثال تعهد بعدم الأداء.

146 روبرت نوزيك، الفوضى والدولة والمدينة الفاضلة، صفحة 95.

147 يجدر بنا الإشارةإلى أن الالتزامات القائمة على المنافع هي متغلغلة في قانون العقود نفسه، وليس فقط النظرية السياسية، كما يبين باتريك إس عطية في كتابه *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (أكسفورد، 1979)، الصفحات 764-70.

لكن لعل رولز، وغيره ممن يقولون بتراث العقد الاجتماعي "الافتراضي"، لا يأخذون بالاعتبار سوى فئة واحدة فقط من المنافع، وهي تلك المنافع التي لا يستطيع أن "ينجو" المرء منها. ولربما أنهم يعترفون، بلا شك، بأن وضع زهرة في يد مسافر عابر لا يوَلِّد التزاماً قابلاً للفرض على المتلقي بأن يسدد "حصته العادلة" من تكاليف إنتاج وتوزيع الأزهار. فهذه المنافع هي منافع خاصة، ومن الأفضل أن يُترَك التمتع بها للخيارات الطوعية من جانب المنتجين والمستهلكين؛ وذلك لأنه من السهل أن "ينجو" المرء من تلك المنافع.[148]

لقد ظهر عدد لا يستهان به من المؤلفات التي تدافع عن مبدأ الإنصاف على أساس فوائد المنافع العامة التي لا مفر منها أو الافتراضية؛ فعلى سبيل المثال، يعترف رتشارد آرنِسون Arneson بقوة الاعتراضات التي أثارها نوزيك ضد مبدأ الإنصاف، لكنه يجادل قائلا بأنه يمكن "تعديل" المبدأ على نحو يجعل الاعتراضات وحقوق القوة المترتبة عليه لا تنشأ إلا في حالة "أنواع معينة من المنافع"[149] تفي بمعايير معينة يتم اختيارها بعناية: لا بد أن تكون المنافع مشتقة من تزويد "منافع أو خيرات عامة خالصة"، تتسم بالاشتراك في الاستهلاك، وعدم القابلية للاستبعاد، وأن يكون الاستهلاك متساوياً من قبل جميع أفراد المجموعة.[150] وفي تلك الحالات، التينسمح فيها "للراكب الحر بالتمتع بمنافع التخطيط دون المساعدة في دفع نفقاته. . . [هو] أمر ممقوت من الناحية الأخلاقية."[151]

يحدد آرنِسون بدقة الحالات التي يجب فيها تمييز الراكب الحر أو استبعاده من فئة المنتفعين المحتمَلين، أعني نسبة إلى مجموعة المنتفعين "م"

---

[148] لغة "الإفلات" مستعارة من معالجة ألبرت هيرشمان للمنافع العامة: "إن السمة المميِّزة لهذه المنافع ليست فقط في أنه من *المكن* استهلاكها من قبل الجميع، وإنما في أنه *ليس هناك مجال للإفلات* من استهلاكها، إلا إذا كان الشخص يريد مغادرة المجتمع الذي يقدم هذه المنافع". (البرت هيرشمان، Albert Hirschman في كتابه *Exit, Voice, and Loyalty*، [كامبريدج ماساشوستس، 1970]، صفحة 101)

[149] رتشارد آرنِسون، "مبدأ الإنصاف ومشاكل الراكب الحر The Principle of Fairness and Free-Rider Problems"، الأخلاقيات 92 (يوليه 1982)، صفحة 616-33، صفحة 618.

[150] المرجع السابق، ص. 618. يؤكد آرنِسون أن حصر فئة المنافع على "المنافع العامة الخالصة" يتفادى ضرورة القبول الطوعي، لأنه "بمجرد ما أن يتم تزويد مجموعة من الأشخاص بإحدى المنافع العامة الخالصة، فإنه لن يكون من الممكن في واقع الأمر أي قبول أو أيتمتع طوعي بهذه المنفعة من قبل المستهلكين الأفراد. إن المرء لا يستطيع أن يقبل طوعاً منفعة لا يستطيع أن يرفضها طوعاً" (ص. 619). وينبغي أن يركز القارئ على الكلمات التي قمت بالتشديد عليها: "*بمجرد* ما أن يتم تزويد مجموعة من الأشخاص بإحدى المنافع العامة الخالصة "؛ و"منفعة *لا يستطيع أن يرفضها طوعاً*." إن الافتراضين القائلين إن المنفعة تم توريدها في الأصل وأنه لن يكون في مقدور الشخص الإفلات منها هما افتراضان في غاية الأهمية – ويشكلان إشكالية كبيرة – في الحجة، لأنهما يغلقان مسبقاً خيار قابلية الاستبعاد السابقة على التعاقد؛ فهما يفترضان أوضاعاً تؤدي إلى اختفاء مشكلة إنتاج المنافع من خلال الافتراض بأن المنافع موجودة في الأصل، ومن الممكن أن يعملا على أن تقتصر قابلية تطبيق المبدأ على فئة صغيرة للغاية من المنافع "الموروثة" التي تكون موجودة (على افتراض أنه لا يوجد استثمار في الإيجاد) ولا تكون منتَجة.

[151] المرجع السابق، ص. 621

منالمنافع "خ"، على النحو التالي: (أ) أن تكون المنفعة "خ" جماعية على نحو حقيقي، أي غير مفتعل، بالنسبة للمجموعة "م"؛ (ب) أن تكون المنافع التي تعود على كل عضو في المجموعة "م" هي أكبر من "حصته العادلة" من تكاليف توريد هذه المنافع؛[152] (ج) "ألا يُلزَم بالمساهمة أي منتفع لديه دافع غير مغرض أو متحيز في عدم المساهمة"؛[153] (د) أن يكون من غير المجدي أو العملي تقديم المنفعة "خ" عن طريق توريد المنافع الخاصة إلى "كل منتفع" على نحو يكفي لاستمالته وحمله على تقديم مساهمته؛[154] (ه) أن

[152] لاحظ أن تطبيق هذا المعيار على مزودي المنافع الجماعية يمكن أن يبعث الفوضى والاضطراب في صناعات مثل خطوط الطيران والسينما والفنادق وغير ذلك، وهي صناعات تتعامل في "التسعير التمييزي" كجزء من استراتيجية لتعظيم الأرباح، حيث تفرض في الغالب رسوماً أو أجوراً مختلفة اختلافاً بيناً على منافع متطابقة من الناحية المادية، مثل غرف الفنادق أو أحد المقاعد في الطائرة أو السينما. (المتضررون من تلك المخططات هم المسافرون من رجال الأعمال المحترفون، الذين يجدون أنفسهم مضطرين بأن يحجزوا مقدماً ويقضوا ليلة السبت بعيداً عن عائلاتهم، في حالة صناعة السفر، والشباب الصغار إلى متوسطي العمر الذين يرتادون دور السينما، والذين تُفرَض عليهم رسوم دخول أعلى مما يُفرَض على الأطفال والطلاب وكبار السن الذين هم فوق الخامسة والستين من العمر.) إن وجود مرافق الفنادق (مثل الممرات والمصاعد والأمن وما إلى ذلك) والحقيقة التي تقول إن رحلة الطائرة وعرض الفلم في السينما، بصرف النظر عما إذا كانت خالية أو كان الحضور يشغلون نصف عدد المقاعد أو كانت ممتلئة بالكامل، من الواضح أنها منافع جماعية فيما يتعلق بأولئك الجالسين في الغرف أو على المقاعد؛ لكن التسعير التمييزي، والذي هو حالة واضحة من "الحصص غير المنصفة"، هو من بين أكثر الوسائل كفاءة في تقديم المنافع الجماعية تلك عن طريق فرض أعلى رسوم على أولئك الذين يتلقون أكبر قدر من المنفعة غير التنافسية، عند قياسها من حيث الاستعداد للدفع.

[153] في ملاحظة على الهامش يشرح آرنِسون أن ذلك المعيار "يُقصَد منه ضمان ألا يَفرض مبدأ الإنصاف التزامات على أولئك المعارضين (لاعتبارات أخلاقية صادقة فعلاً) على المساهمة في تزويد المنافع العامة. إن فهمي لهذا المتطلب هو أنه، من أجل أن يكون لدى المرء حافز عقلاني، فإن المعتقدات التي يقوم عليها الحافز لا يمكن أن تُكتَسَب أو يستمر العمل بموجبها على نحو غير عقلاني يوقع صاحبها في اللوم." أما كيف يمكن لنا أن نتوصل إلى معرفة "المعتقدات التي يقوم عليها الحافز" فهذا أمر يظل غير واضح، لولا التفسير الذي أعطاه آرنِسون ("مبدأ الإنصاف ومشاكل الراكب الحر"، صفحة 632)، حيث قال: "إذا كان لدى جونز معتقَد يؤمن به إيماناً راسخاً، وكان هذا المعتقَد لا يتفق نهائياً مع الحقائق، وكان هذا يُعتبَر من باب الجهل الذي يعود إلى الإهمال أو الذي يجعل صاحبه ملوماً، يبقى الالتزام على عاتقه. إن مجرد اعتقاد المرء بمعتقدات غريبة أو شاذة حول أصول المنافع الجماعية التي يتمتع بها لا يعفيه من الالتزام بدفع حصته العادلة." بالتالي من الممكن أن يبدو لنا أن اعتقاد الإيميش [طائفة بروتستانتية من القائلين برفض تعميد الأطفال وتجديد العِماد للبالغين وتوجد حالياً في بعض المناطق في شرق ووسط الولايات المتحدة] بأن نظام الضمان الاجتماعي في الولايات المتحدة هو بمثابة خطة تقاعدية (بالنظر إلى الحقائق التأمينية الحالية، فإن من المؤكد أن هذا النظام ربما يكون مؤهلاً لأن يوصف على أنه "معتقد شاذ وغريب" بحد ذاته)، وأن نظرتهم التي مفادها أن العناية الإلهية تتطلب امتناعهم عن التأمين التجاري وخطط التقاعد لأن المشاركة فيها تعتبر دليلاً على عدم الإيمان بأن الله هو الرزاق، ترى أن هذا المعتقد "لا يعفيهم من الالتزام بتسديد حصتهم المنصفة." وهذا يقتضي وجود حق لصالح المستفيدين المقبولين في النظام في أن يُبطِلوا مفعول التفضيلات *التي ينكرها* الآخرون سعياً لتحقيق منفعتهم الخاصة. وكما علق ديفيدشميدتز أنه على من اسماهم بـ "المُمْسِكين عن صدق" ويشير إليهم آرنِسون بتعبير "المعترضين على المساهمة لاعتبارات أخلاقية صادقة فعلاً"، بعد مناقشة الصعوبات الموجودة في التمييز بين الراكبين الأحرار الذين يتظاهرون على نحو من الدهاء بأنهم من المُمْسِكين عن صدق: "إن إمكانية تسويغ الإكراه المؤسسي كحل لمشاكل المنافع العامة تعتمد على ما إذا كان هناك تسويغ مسبق للانخراط في أفعال يمكن أن نتوقع منها أن تؤدي إلى إكراه بعض الناس (ربما يكونون من الأقلية، لكن ليس بالضرورة) على المساعدة في الإنفاق على مشاريع الناس الآخرين. دون وجود هذا التسويغ المسبق، فإن الحجة تقع في مغالطة الدور بخصوص موضوع هو من أهم المواضيع: ربما يكون الإكراه ضرورياً من أجل أن نلزم المُمْسِكين عن صدق إلى دفع المال والإنفاق على مشاريع الناس الآخرين، لكن ما هو بالضبط الشيء الذي يجعل متابعة وتحقيق هذا الهدف أمراً مسموحاً في المقام الأول؟ [مغالطة الدور هو الاسم الذي يطلقه علماء المنطقعلى الحجة التي تفترض ضمناً (في المقدمة) صحة النتيجة التي تريد البرهنة على صحتها، وهذا يجعلك وكأنك تتحرك في دائرة (أو الدور) فتنتهي من حيث بدأت، ويكون ذلك في العادة باللجوء إلى مقدمة ضمنية غير مذكورة صراحة. مثال ذلك حين تقول: "الرياضيات مادة مملة، لأنها تفتقر إلى الإثارة وتبعث على الضجر." الجزء الثاني من الحجة الذي يُقدَّم على أنه هو النتيجة لا يزيد على كونه صياغة للمقدمة نفسها لكن بألفاظ أخرى، وبالتالي فلا يعد ذلك برهاناً على أن الرياضيات مادة مملة.] إن مجرد الإشارة إلى أن إكراه الناس هو أكثر الطرق كفاءة لكي يحصل الآخرون على ما يريدون لا يُعَدُّ حتى خطوة أولى باتجاه التعامل مع عبء البينة" (ديفيدشميتز، *حدود الحكومة: مقال حول حجة المنافع العامة* *The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument*، [أكسفورد، 1991] صفحة 84])

[154] هذا سيساهم في القضاء على الفئة الهائلة من المنافع العامة التي يمكن تقديمها من خلال "ربطها" مع المنافع الخاصة. انظر، على سبيل المثال، إلى دانييل كلاين Daniel Klein، فيTie-Ins and the Market Provision of Public Goodsفي *صحيفة هارفرد للقانون والسياسة العامة* 10، 1987، الصفحات 451-74.

يجد كل شخص أن "حصته العادلة من التكاليف" تقتضي حصول درجة من انعداما لمنفعة؛[155] (و) أن "لا يتم الاختيار الذي يقوم به عضو المجموعة على أساس توقعه أنه سيؤثر على خيار أي عضو آخر؛[156] (ز) أن "لا يجد أي عضو فرد في المجموعة (م). . .أو أي اتحاد يضم عدداً قليلاً من أفراد المجموعة (م)، ألا يجد أن من الممكن تقسيم تكاليف (خ) بين أعضاء الاتحاد على أساس أن يجد كل عضو في الاتحاد أن المنافع التي تعود عليه من (خ) ترجح كفتها على التكلفة المترتبة عليه في المساهمة نحو توريد (خ) وفقاً لأحكام الاتحاد. لا بد أن يساهم عدد كبير من الناس نحو توريد (خ) إذا أردنا أن يكون للمنافع التي يتلقاها كل شخص، أن يكون لها وزن أو ثقل يفوق تكلفة المساهمة المقدمة من كل شخص."[157]

وانظر كذلك الدراسة الرائعة لبعض الحالات، من تأليف رونالد كوز "The Lighthouse in Economics" *صحيفة القانون والاقتصاد* 17 أكتوبر 1974، الصفحات 357-76.

[155] يبدو أن هذا يستبعد الحالات التي يحصل فيها الإيثاريون على المتعة من مجرد معرفتهم بأنهم يساعدون في تحقيق منفعة عامة خالصة. أما كيف يمكن أن نعلم ما هي دوافع وحوافز المساهمين فهذا أمر يبقى دون توضيح ويمكن أن يحول هذا المعيار إلى معيار غير قابل للتطبيق.

[156] هذا المعيار مثير للحيرة إلى حد ما. يعرض آرنِسون في مقالته "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems"، *الصحيفة القانونية والاقتصادية*، التفسير التالي في أحد الهوامش: "لا يُتوقع أن يؤثر قرار أي فرد على قرارات الآخرين، لكن لاحظ أن هذا ينسجم مع قيام الأفراد بتأسيس خياراتهم على توقعاتهم حول ما سيقرره مجموع الأشخاص الآخرين." إذا كان المقصود بمجموع الأشخاص الآخرين هو جميع الأشخاص باستثنائك أنت، فإن هذا يعني أنَّ تَوَقُّع المساهمة بالإجماع سيكون حافزاً مقبولاً يدفع بصاحبه إلى المساهمة، لكن علمي بأن شخصاً آخر وافق على المساهمة شريطة أن أكون من المساهمين لن يكون حافزا مقبولاً، وأغلب الظن أن السبب في ذلك هو أنه في لعبة يلعبها شخصان، ربما يشارك فيها مع ذلك عدد من الراكبين الأحرار الذين يقعون خارج الاتفاق. وهذا المتطلبات تزيل حلول مشاكل المنافع الجماعية التي وضعها إيرل ر. بروبيكر، حيث يقول "يبدو أنه يجدر بنا أن نقترح منافساً إضافياً لفرضية الراكب الحر، واختصاراً للجهود، يمكننا أن نطلق عليها اسم القاعدة الذهبية للإيحاء، (إيرلبوبيكر، "Free Ride, Free Revelation, or Golden Rule?" صحيفة القانون والاقتصاد، [18 أبريل 1975]، الصفحات 147-16 أعيدت طباعته في *The Theory of Market Failure* [فيرفاكس بولاية فرجينيا، 1988]، الصفحات 99-100). وتؤكد هذه القاعدة على أنه في ظل مبدأ قابلية استبعاد الجماعة في مرحلة ما قبل التعاقد يكون الاتجاه العام المهيمن هو أن يكشف كل فرد بصورة دقيقة وصحيحة على تفضيلاته بخصوص المنفعة العامة المقدَّمة شريطة أن يتلقى بشأنها نوعاً من الضمان من الآخرين بأنهم سيقدمون عرضاً مكافئاً لعرضه بكميات يعتبرها مناسبة". وقد وُسِّعت هذه الأطروحة وأعطيت أدلة إضافية من علم الاقتصاد التجريبي من قبل شميتز Schmidtz, David في كتابه *The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument*، انظر على وجه الخصوص الفصلين الرابع والخامس بخصوص "عقود الضمان الملزِمة الشرطية." لن يكون من شأن تلك العقود الوفاء بمعيار آرنِسون رقم (و) إذا اشتملت جماعة المتعاقدين على كل مستفيد دون استثناء من المنفعة العامة الخالصة وكان القرار متخذاً في آن واحد ودون حركة تدريجية نحو الإجماع. إني أجد هذا التحديد غريباً وغير منطقي على تزويد المنافع العامة.

[157] يبدو أن هذا يستبعد الحلول الطوعية لمشاكل المنافع العامة التي تكشف عن استراتيجية "تداخل الإيرادات" الذي قام دو جاساي بدراسته في كتابه *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem* (أكسفورد، 1989). حيث أنه بموجب هذه الاستراتيجيات سيكون "من الأفضل في ظل ظروف معينة أن يكون الشخص ساذجاً بدلاً من أن يكون لديه نظاما للتبادل" (ص. 144)، وهذا الوضع، بشكل عام، يعتبر أكثر شيوعا من لو نظرنا إليه من خلال عدسات تم تصميمها وفقاً لمواصفات بول ساموليسون. انظر على سبيل المثال دراسة الابتكار الصناعي والتكنولوجيا الطوعي وغير المحمي ببراءات اختراع أو حقوق ملكية في مقال توم ج. بالمر، Intellectual Property: A Non-Posnerian Law and Economics Approach، في *Hamline Law Review* 12 (ربيع 1989) الصفحات 261-304، أعيدت طباعته في *Intellectual Property: Moral, Legal, and International Dilemmas*، تحرير آدم مور، (نيويورك 1998) الصفحات 179-224؛ وانظر أيضا إلى جاك هيرشليفرJack Hirschleifer، "The Private and Social Value of Information and the Reward to Inventive Activity" في *American Economic Review* 16 (1971)، الصفحات 561-73؛ وانظر إلى جورج بيتلينغماير George Bittlingmayer "Property Rights, Progress, and the Aircraft Patent Agreement" في *صحيفة القانون والاقتصاد* 76 (1986) الصفحات 227-48.

وفي ظل هذه الظروف، يرى آرنِسون أن "كل شخص ينتفع من المخطط التعاوني الذي يدعم المنفعة (خ) يمكنه الوصول إلى استنتاج منطقي مفاده: إما أن الأشخاص الآخرين سيساهمون بكميات تكفي لضمان الدعم المستمر للمنفعة (خ)؛ أو أن لا يساهموا في ذلك. وفي كلتا الحالتين، يكون الشخص في وضع أفضل إذا لم يقدم مساهمة من عنده. . . إذا أدى هذا الاستنتاج المنطقي إلى حمل شخص على الامتناع عن المساهمة، فإنه سيتم اعتبار هذا الشخص راكب حر."[158] يرى آرنسون أن الركوب الحر يفتقر إلى الإنصاف والعدل وبالتالي فإنه يثير "إعطاء الحق في استخدام القوة" الذي يقتضيه مبدأ الإنصاف.

معنى ذلك أن نطاق قابلية تطبيق المبدأ أصبح مقتصراً على مجموعة صغيرة للغاية (وربما مجموعة خالية) من المنافع، وهذا يترك الالتزامات التي تفرض علينا لتقديم "الحصة العادلة" دون مسوغ أو مبرر (على الأقل دون مسوغ من قبل ذلك المبدأ). وليس هذا فحسب، وإنما، ولعل هذا هو الأهم، يجعل آرنِسون من الصعب تماماً أن نعرف على نحو دقيق ما إذا كانت أية منفعة تفي فعلاً بهذه المعايير. ولا يعود السبب في هذا فقط إلى أن الأمر يتطلب طرح أسئلة حول الحوافز والدوافع و"الاستنتاج المنطقي"، حيث من المعروف أنه من الصعب التحقق من هذه الأمور، وإنما يعود كذلك إلى أنه إذا كانت الدولة هي *بالفعل التي تنتج* المنفعة وتمولها قسرا على أساس مبدأ الإنصاف، فلن يكون بمقدورنا أن نعلم ما إذا *كان من الممكن* إنتاجها من خلال التسعير التمييزي، الذي يتم فيه تفضيل شخصا على حساب شخص آخر، أو حالات ربط شيء بشيء آخر، أو من باب الإيثار، أو من خلال عقود ضمان ملزِمة شرطية (على سبيل المثال تقديم "تعهدات موازية ومعادِلة")، أو من خلال استراتيجيات "تداخل الإيرادات".[159] وحين ننظر بشكل خاص إلى بعض العوامل مثل التكنولوجيا والحوافز وإلى التوقعات الموجودة في معايير آرنِسون، فسيكون من الصعب علينا تخيل كيف يمكننا تحديد ما إذا كان ينبغي تقديم منفعة ما بصورة جماعية أو خاصة، خاصة في ظل غياب التنافس الناتج عن الخيار

---

[158] آرنسون "مبدأ العدالة ومشاكل الراكب الحر" صفحة 622.

[159] في الواقع يمكن اعتبار البند الأخير على أنه "غير منصف" وبالتالي فإن فيه ظلم لأولئك الذين ينتجون المنفعة. قارن ذلك بالنتيجة التي جاء بها ارنستون عن الظلم في بحثه المثير في *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*، في الفصلين التاسع والعاشر، دي جاسي. توصل دي جاسي إلى نتائج مختلفة إلى حد ما عن نتائج آرنِسون. تحمل لعبة "تداخل الإيرادات" بناءً مشابها لبناء تنسيق العبا "معركة الجنسين". للاطلاع على وصف لهذه المعركة انظر كتاب جين هامبتون Jean Hampton بعنوان *Hobbes and the Social Contract Tradition*، (كامبريدج، 1986) الصفحات 151-61.

الطوعي،[160] ففي حالة تقديمها بصورة جماعية، سيكون من الصعب معرفة ما إذا كانت ستفي بالمعايير التي وضعها آرنِسون، عندها سنخلُص إلى أنه ينبغي أن تُقسَم أعباء إنتاجها على أساس مبدأ الإنصاف.[161]
كذلك، يجب ألا ننسى أن الفرق بين المنفعة الجماعية والمنفعة الخاصة ليس سمة متأصلة في المنفعة، على الأقل بالنسبة لمعظم المنافع، على الأخص تلك المنافع التي تكون فيها العمومية ليست جزءا من تعريف المنفعة (مثلما يمكن أن تكون المنفعة لما هو في صالح "المذهب الجمهوري").[162] وكما يقول كينيث جولدِن Kenneth Goldin:

> تشير الأدلة إلى أننا لسنا في مواجهة مع مجموعة من المنافع والخدمات التي تتمتع بالسمات المتأصلة في المنافع العامة. وإنما نحن في مواجهة مع خيار لا يمكن تجنبه بخصوص كل منفعة أو خدمة؛ وهو: هل يمكن لكل الأشخاص، على نحو متساوي، الاستفادة من هذه الخدمة (وفي هذه الحالة ستكون الخدمة مشابهة لإحدى المنافع العامة) أم هل ستكون الخدمة متوفرة بصورة انتقائية: أي متوفرة لبعض الناس لكن غير متوفرة للبعض الآخر؟ من الناحية العملية غالباً ما تُستخدَم نظرية المنافع العامة على نحو يجعلنا نغفل عن مشكلة الخيار المهمة هذه.[163]

قد يكون توفير المنفعة بصورة جماعية أو خاصة مسألة اختيارية وليست مسألة تتوقف على السمات المتأصلة في المنفعة من حيث هي منفعة. وبالفعل، يمكن أن يكون الخيار استجابة لتكاليف الاستبعاد الباهظة أو

---

160 انظر فريدريك أ. هايك Competition as a Discovery Procedure، في: *دراسات جديدة في الفلسفة والسياسة والاقتصاد وتاريخ الأفكار*،(مطبعة جامعة شيكاغو، 1978)، الصفحات 179-190.

161 قد تقلص تلك المعايير فئة المنافع الخاضعة لمبدأ الإنصاف وتقصرها على تلك المنافع التي تم إنتاجها *من قبل* (بمعنى أن تكون متوارثة)، وحيث أنه*تم إنتاج* المنفعة من قبل، فلن تكون هناك مشكلة من حيث تخصيص أعباء إنتاجها. لكن المشاكل التي يمكن أن تنشأ ستكون مشاكل حول إمكانية الاستفادة المتساوية أو الشاملة من المنافع الجماعية التيتم إنتاجها مسبقاً على هذا النحو. وأحد الأمثلة الممكنة على ذلك هو الطرق المَلَكية في إنجلترا، والتي تُعرَف بذلك ليس لأن التاج البريطاني هو الذي أنتجها، وإنما لأنه استولى عليها (ذلك أنه تم إنتاجها قبل ذلك بقرون على أيدي الرومان). تبحث المؤلفة كارول روز Carol Rose مواضيع الاستفادة من المنافع الجماعية في مقالها " The Comedy of the Commons: Custom, Commerce, and Inherently PublicProperty"، *مراجعة قانون جامعة شيكاغو* 53، رقم 3 (صيف 1986)، الصفحات 711-81. ولكني أختلف مع ترتيب المنافع التي قد يمكن أن ينطبق عليها منطق روز: ذلك أني لا أرى كيف يمكن تطبيق حججها على المنافع التي لا بد من إنتاجها بدلاً من مجرد أن تكون موجودة دون ضياع الفرص الناتجة عن النتائج.

162 حين نُعَرِّف المنفعة لتتضمن أفعال الدولة (أو "الجمهور") فإننا بذلك نتلاعب في اللعبة؛ فمنافع المجتمعالتي أن يرغب فيها الناس بالفعل، لا ينبغي أن تعرف بدلالة الكيفية التي يتم بها إنتاج هذه المنافع، على اعتبار أننا حين نفعل ذلك فإننا نجعل النتيجة التي مفادها أنه لا يمكن إنتاج المنافع إلا بهذه الطريقة، مجرد نتيجة صحيحة لكنها سقيمة وخالية من المعنى.

163انظر كينيث د. جولدِن "Equal Access vs. Selective Access: A Critique of Public Goods Theory" في *Public Choice* 29(ربيع 1977)، الصفحات 53-71، والصفحة 68.

للآليات التعاقدية في بعض الحالات، لكنه *مع ذلك يظل خياراً*.[164] وحين نقول إن عمومية المنفعة تقتضي التزاماً فإن ذلك يعني أن نقول أن *الخيار في إنتاج المنفعة على نحو عمومي* هو ما يحدد الالتزام، وهو ما يعني ببساطة أن *خيار* الأكثرية يستطيع أن يُلزِم الأقلية (أو العكس)، وهذا يضعف الادعاء القائل إن مسألة الإنصاف *بصورة مباشرة* هي التي تولد الالتزامات والحقوق من حيث إكراه غير المساهمين.[165] حين نأخذ على سبيل المثال "أصعب" القضايا التي تتم إثارتها بشكل مستمر، فإن النظام السياسي الحالي للدول القومية، على سبيل المثال، يستحضر "وحدات" من الدفاع الوطني حين لا يكون واضحا على الإطلاق أن، فلنقل، مواطنو ولاية هاواي وولاية نيو هامبشاير يتمتعون بالفعل بمنافع الدفاع نفسها"، بحيث أن مواطني إحدى هاتين الولايتين يمكن إكراههم (على أساس مبدأ الإنصاف) على دفع المال من أجل الدفاع عن الولاية الأخرى.[166]يحاول آرِنسون أن يرد على اعتراض نوزيك على مبدأ الإنصاف بقوله "إن المبدأ الذي لا يستطيع نوزيك أن يتنصل منه دون أن يتنصل من الالتزامات الأساسية لفلسفته السياسية، يتطلب القبول بمبدأ إنصاف معدَّل."[167]

تقوم حجة آرِنسون على أنه إذا كان بإمكاننا تبرير الاستحواذ على الممتلكات واستملاكها، ليس على أساس القبول العام الشامل، وإنما على أساس المنافع المتحصلة والتي ستعود حتى على أولئك الذين يواجهون فرصاً متناقصة في الاستخدام المشترك، عندها يمكن لمبدأ المنفعة بالتأكيد أن يُستخدَم لفرض التزامات دون الحصول على القبول الطوعي. وفي حين لا يبدو أن نوزيك يتفق مع هذا الرأي، إلا أن هناك ما يشير إلى أنه يدعم "مبدأ الإنصاف" الذي جاء به لوك[168] صحيح أن هناك نداء ضمني إلى الإنصاف في

---

[164] إذا كان هناك أسباب قوية للإمداد الجماعي، عندها سيكون هناك فوائد تعود للأطراف بالنفع ويمكن تقديمها من أجل استمالة المُمْسِكين عن المشاركة للمشاركة. فإذا كانت ردة الفعل هي أن المستفيدين من التوريد العام لا يريدون التخلي عن بعض الفوائد التي تعود عليهم من أجل استمالة الآخرين وحضهم على التعاون، عندها يمكننا القول بأنه لا يحق لهم إكراه الآخرين على "التعاون" لمجرد إشباع رغباتهم الخاصة بأدنى تكلفة ممكنة.

[165] يلاحظ دي جاساي أن الموضوع الذي يحدد المنافع التي سيقدمها الجمهور بصورة عامة ليس "اللوجستيات" [أي دراسة التحركات والإمدادات] وإنما "الخيار الاجتماعي". فيقول: "بدلاً من أن تكون المنفعة عامة لأنها غير قابلة للاستبعاد، تصبح المنفعة غير قابلة للاستبعاد لأن 'الجمهور العام' يريدها كذلك". انظر إلى *SocialContract,FreeRide:AStudyofthePublicGoodsProblem*، دي جاساي، صفحة 156. وانظر أيضا إلى دراسة لهذا الموضوع في كتاب أنتوني دي جاسي *Justice and Its Surroundings* (إنديانابوليس 2002).

[166] بالطبع، ينبغي أن نلاحظ كذلك أن فوائد قوم عند قوم مصائب. وكما يقول ألبرت هيرشمان، "إن الذي يتحدث عن المنافع العامة إنما يتحدث عن الشرور العامة. تنتج الشرور ليس فقط من عيوب يحس بها الناس على المستوى الشامل في التزويد بالمنافع العامة، وإنما من الحقيقة التي تقول إن ما هو منفعة عامة للبعض – لنقل مثلاً وجود كمية وافرة من الكلاب البوليسية والقنابل الذرية – ربما يَعتبره أناس آخرون في المجتمع نفسه من كبائر الشرور". انظر هيرشمان في *Exit, Voice, and Loyalty*، *صفحة 101*.

[167]آرنسون "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems"، صفحة 617.

[168] كما يقول لوك في *الأطروحة الثانية* بخصوص نقل حقوق فرض القانون الطبيعي من الفرد إلى المجتمع السياسي: "لأنه إذ يدخل طوراً جديداً من أطوار الحياة يتمتع فيه بالكثير من المنافع الجمة من نشاط الآخرين في المجتمع نفسه ومؤازرتهم والاستئناس بهم

العمل كجزء من تحليل لوك للالتزام السياسي،[169] لكن حجته في المدافعة عن حقوق الذين يملكون الممتلكات من أجل حماية ممتلكاتهم التي يمتلكونها بوجه حق، والتي يستبعدون الآخرين من التمتع بها، والتي يجب أن ترتكز بصورة تامة أو جزئية على منافع تعود على أولئك المستبعدين لم تكن واضحة؛ ويصر لوك على أنهم لا *يتضررون* بعملية الاستملاك المذكورة، لكن أن*ينتفعوا* جميعا بالقدر نفسه هو أمر غير ضروري، هذا على اعتبار أن لوك يسعى في تحليله إلى أن يتجنب تماماً مشكلة "موافقة الجمهور العام كله":"ولا يتوقف أخذ هذا الجزء أو ذاك على الموافقة الصريحةمن الجمهور العام كله."[170] [جون لوك. *في الحكم المدني*. ترجمة ماجد فخري. اللجنة الدولية لترجمة الروائع. ص. 154، بتصرف.] والواقع أن بمقدورنا أن نجادل، ليس فقط بأن مشروع لوك لا يدور حول إقامة الدليل على أن منافع الاستملاك تعود على جميع غير المستملكين، وإنما كذلك إقامة الدليل على أن منفعة *المستملكين* هي الموضوع الرئيسي؛ ويبرهن لوك على أنه ينبغي على "الجمهور العام" *أن يصبح* من المستملكين من أجل صالحه الخاص وكذلك، وهذا أمر له أهمية عظيمة، وإن لم يكن بالقدر نفسه، من أجل تأمين الحرية:

> حيث أنها أوجدت لينتفع بها الإنسان، لزم أن يكون هناك ثمة وسيلة لتَمَلُّكِها قبل أن يتيسر استثمارها أو الاستفادة منها، بحيث يمكن لفرد بعينه الانتفاع بها. فالثمار واللحوم التي يقتات بها *الهندي* الهمجي، الذي لا يفقه معنى الاستئثار بمُلك معين والذي لا يزال في عداد المستأجر، إنما هي من حقه: أي أنها جزء

والحماية المتبادلة، ينبغي له أن يتخلى أيضاً عن حريته الطبيعية وحقه بتوفير حاجاته بنفسه، بقدر ما يقتضي خير المجتمع ورفاهيته وسلامته، وليس ذلك ضرورياً فحسب، بل حق أيضاً طالما أن جميع أفراد المجتمع ملزمون بفعل ذلك" [جون لوك. **في الحكم المدني**. ترجمة ماجد فخري. اللجنة الدولية لترجمة الروائع. ص. 214]

[169] انظر معالجة هذا الموضوع بصورة عامة من منظور فلسفة لوك في كتاب سايمونز، *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*، (1993)، الصفحات 248-60.

[170] إن حجة لوك التعاقدية مقصورة على المؤسسات السياسية وليس على المؤسسات الأخلاقية أو الممارسات بصورة عامة. اذن لوك "من المؤمنين بالنظرية التعاقدية حول الدولة"، وليس"من المؤمنين بالنظرية التعاقدية حول الأخلاق"، إذا ما استخدمنا المصطلحات التي تستخدمها جين هامبتونJean Hampton في مقالها "Two Faces of Contractarian Thought" (في *Contractarianism and Rational Choice*، تحرير بيتر فالنتاين [كامبريدج، 1991]، الصفحات 31-55). والواقع أن لوك، *يرفض* بصورة صريحة "النظرية التعاقدية حول الأخلاق" من خلال إصراره على أن مبدأالملكية في شخص الفرد وما يتبع ذلك من استملاك للموارد غير المملوكة "لا يعتمد على القبول الصريح لجميع أفراد الجمهور العام". فالاتفاق التعاقدي يُستخدَم فقط لتبرير – وتقييد– المؤسسات السياسية. وبالنسبة للوك، فإن عوالم العدالة والأخلاق والدولة يبدو أن لها نفس النطاق والحدود من الناحية العملية، وهذا على خلاف ما تبدو بالنسبة إلى رولز. وكما تقول هامبتون، "ما يثير الاهتمام هو أن رولز لا يفكر حتى في التساؤل حول شرعية الدولة في كتابه*نظرية في العدالة* " (ص. 32).

منه لا يحق لأي كان أن يسلبه إياها قبل أن يفيد منها في لدعم حياته.[171] [جون لوك. المرجع السابق، ص. 153]

العبارة الرئيسية هنا هي " جزء منه"، [إذ يقول لوك] "فالأرض وكل ما عليها من المخلوقات ملك مشترك بين البشر، إلا أن لكل امرئ حق امتلاك شخصه -وهو حق لا ينازعه فيه منازع."[172] [جون لوك. المرجع السابق، ص. 153]. ومع احترامنا الشديد لرولز، فإن حقوقنا الأساسية هي لأجسادنا، وهذه الحقوق لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نشاركها مع الآخرين (بمعنى أن كل شخص يمتلك جسده الخاص وجسده فقط، وليس حصة في حقوق مشتركة تعطينا الحق في استخدام جميع الأجسام). فلا يمكن أن نرسم حدود الأشخاص المجسدة في نطاق الأفعال التي تشكل الحرية الفردية، بأي طريقة كانت، بدون وجود ملكية للأبدان؛ فليس من العدل أن نرتكب أي عمل من أعمال العنف ضمن هذه النطاقات.[173]
لا حاجة لأن يحتل تحقيق المنافع للآخرين مكاناً بارزاً في التبرير الذي يقدمه لوك لحقوق المستملكين، وبالتالي فإننا حين نتبنى دفاع لوك عن الملكية فإن هذا لا يقتضي بالضرورة أن نتبنى مبدأ الالتزامات القائمة على المنافع. إن لجوء آرنِسون إلى نص لوك يخفق في مساندة التعديل الذي أدخله على مبدأ الإنصاف، أي مبدأ الإنصاف المعدَّل.
ولكي نتمكن من التعامل مع مشكلة "الممتنعون عن المشاركة النزيهون"، فإن جورج كلوسكوGeorge Klosko يسعى إلى تأسيس الالتزامات القائمة على الإنصاف من خلال تحديد منافع تكون "ذات نفع مبني على ما يفترض أن يكون"، والتي "لا بد من أن يفضلها الأفراد العاقلون، بصرف النظر عما يرغبون فيه من أمور أخرى، رغم أن حتى هذا التحليل يفترض وجود خلفية من القيم والمعتقدات المقبولة بصورة عامة."[174] ويقول كلوسكو أن تحديد تلك المنافعينفي شرعية الادعاءات التي يطالب بها غير المساهمين ليكونوا من "الممتنعين عن المشاركة النزيهين" أو أن يكونوا من "المعترضين على المساهمة لاعتبارات أخلاقية صادقة بالفعل". وفقاً لكلوسكو:

---

171 (Locke, II, §26, p. 287)

172 نفس المرجعصفحة، 287. (Ibid., II, §27, p. 287)

173 انظر إلى ساموبل سي. ويلر الثالث Samuel C. Wheeler III، "Natural Property Rights as Body Rights" ، Nous 14، رقم 2 (1980) الصفحات 171-94.

174 جورج كلوسكوGeorge Klosko، "The Principle of Fairness and Political Obligation"، في *الأخلاقيات* 97 (يناير 1987)، الصفحات 353-62، وخاصة صفحة 356.

> ليس هناك من شك في أن المواطنين في كثير من الدول الحديثة يتمتعون بمنافع افتراضية وغير قابلة للاستبعاد، بحيث تعتمد على الجهود التعاونية التي يقوم بها أقرانهم. ومن بين هذه المنافع... هناك الدفاع عن البلاد، والحماية من مخاطر البيئة، وضمانات الصحة العامة. وأعتقد أنه من الواضح أن الأفراد ملزَمون بالمساهمة في تزويد هذه المنافع... ويقدم مبدأ الإنصاف تحليلاً جذاباً لطبيعة الالتزام المترتب عليهم.[175]

يؤكد كلوسكو أن مبدأ الإنصاف يقدم "تحليلاً جذاباً" للالتزام الذي يدعيه، لكنه لا يقدم أية *حجة* لإقامة الدليل عليه.وكل ما نحصل عليه هو استشهاد بسلسلة من الدراسة أجريت في معظمها على مواطنين أميركيين، وهي دراسات تدّعي أنها تقيم الدليل على أن "مشاعر الناس بأنهم ملزَمون بتحمُّل أعباء مختلفة تتأثر بصورة لا يستهان بها بتقييمهم ونظرتهم للأعباء التي يتحملها الأفراد الآخرون أو الأعباء التي يرغبون في تحمُّلها."[176] ربما يبين ذلك أن بعض -أو حتى معظم- الأميركيين يؤمنون بمبدأ الإنصاف و"أن يقوم المرء بحصته" في دفع الضرائب، لكن هذا لا يعد *حجة* لإقامة الدليل على أن "فعل المرء لحصته العادلة" هو أمر إلزامي أو قابل للفرض بالإكراه. وربما يعكس ذلك بكل بساطة حقيقة سيطرة الدولة على مر عقود من الزمن على التعليم بدلا من أن يعكس حقيقة شاملة (أو حتى واسعة النطاق) معروفة بديهيا.

إن اعتماد "العمومية" على الخيار بدلا من اعتمادها على السمات المتأصلة في المنافع يحملنا إلى استنتاج أن مبدأ الإنصاف لا ينطبق على المنافع التي *لا يمكننا* التملص منها، وإنما ينطبق على المنافع التي *لا يُسمح* لنا بالتملص منها. وعلى حد تعبير آرنِسون، "حين يتم توريد منفعة عامة"، فإن هذا يعني، بعد اتخاذ قرار من قبل مجموعة ما تتمتع بالسلطة والصلاحية لاتخاذ مثل تلك القرارات، أن "المرء لا يستطيع أن يقبل طوعاً منفعة لا يستطيع أن يرفضها طوعاً."[177] يعتمد "مبدأ الإنصاف" على إغلاق خيار

---

[175] المرجع السابق، ص. 356

[176] المرجع السابق، ص. 357

[177] آرنِسون "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems"، صفحة 619. ربما تكون هناك بعض الظروف الخارجية التي لا نستطيع في الواقع أن نفلت منها والتي يمكن أن تسبب لنا مشاكل عند تحقيق العدالة؛ فهي ظروف خارجية سلبية –مثل الهواء أو الضجيج الذي يُعَد ملوثاً للبيئة– بحيث تسبب آثارا يصعب تجاوزها، على سبيل المثال حين يتمتع شخصان بنار الحطب أو حين يعزف شخصان موسيقى الروك فإن هذا ليس من الظروف الخارجية السلبية، لكن حين يفعل ذلك 3 أشخاص فإنه يعتبر في هذه الحالة سلبياً. إن النهج القائم على حقوق الملكية يستطيع أن يحل المشاكل المتعلقة بتلك الظروف الخارجية من خلال فرض الحقوق ضد التدخل القسري على حقوقنا الملكية (على سبيل المثال، قانون الضرر والضرار) ومن خلال السماح بتحويل الظروف الخارجية إلى ظروف داخلية عن طريق التعاقد، لكن هذه الأنشطة، التي تقع ضمن نطاق ما يصعب تجاوزه الذي بدوره يعتبر ضروريا لإنتاج ظرف

الخروج، وعلى *الخيار* الذي يتخذه البعض بعدم السماح للآخرين بالتهرب من المنافع المزعومة.

عقد افتراضي مع الناس لا يمكنك التهرب منه

من الأمور الأساسية التي يتضمنها مشروع رولز في التعاقد الاجتماعي هو عدم السماح للأطراف الداخلين في العقد بالإفلات لا من فوائده ولا من أعبائه، وأن تعبر أحكام التعاقد الاجتماعي عن هذا الجانب من عدم القدرة على الإفلات. فمثلا، إذا لم يكن بمقدورك الفرار من أعدائك من أجل أن ترتبط فقط مع أصدقائك، أو على الأقل مع أولئك الذين لا يحملون ضغينة ضدك، فإنه من المنطقي في هذه الحالة أن تضع القواعد في قالب مختلف إلى حد ما عن القواعد التي يمكن أن تضعها لو *كان بإمكانك* الإفلات من الأشخاص الذين يميلون إلى فرض مطالب قسرية متنوعة عليك. ويثير رولز هذا التصور بالضبط في كتابه *نظرية في العدالة* حيث يقول:

> هذان المبدآن هما المبدآن اللذان يمكن أن يختارهما الفرد ليتم بموجبهما تصميم المجتمع كما لو أن عدوه هو الذي يختار له موقعه الاجتماعي.[178]

لعل أفضل سبيل "لحماية أنفسهم من تلك الحالات الطارئة" هي أن تكون لديهم حقوق في الخروج منذ البداية، بحيث يكون بمقدور الأطراف الإفلات من المواقف التي يمكن فيها لأعدائهم تعيين موقعهم الاجتماعي. إن ما هو مذهل في صياغة رولز هو أن الافتراض القائل بأن أعداءنا سيحددون موقعنا في المجتمع، حتى لو كان هذا التعيين من باب "كما لو أنه" قيد في موقف الخيار، يتضمن شعوراً بالتخوف بشأن التفاعل الاستراتيجي بين أطراف تعظِّم التفكير العقلاني المنطقي ولكنها تحمل مصالح متضاربة ولا يوجد عليها قيد أخلاقي سابق، وهذا أمر غير مقبول في عمل رولز. وحيث أننا نعلم أن القيود على الموقف الأصلي تقتضي وجود تناظر تام في المصالح والمعرفة وما شابه ذلك، فإننا "نستطيع أن ننظر إلى الخيار في

خارجي يخرق الحقوق، يمكن أن تعتبَر قابلة للتخصيص على أساس الاستفادة العادلة (مثلا، منخلال التناوب في الاستمتاع بالحقوق أو من خلال بيع الحقوق في المزاد)، على اعتبار أن الحلول القوية الشبيهة بالحلول الكانتية ("لا يجوز لأي شخص أن يتمتع بحرق الأخشاب، لأنه لو فعلها كل الناس فإن ذلك سيؤدي إلى وقوع كارثة") هي حلول غير مثالية، لأن حرق *بعض* نار الحطب أو عزف *بعض* موسيقى الروك،بمستوى أدنى من المستوى الذي يصعب تجاوزه والذي يؤدي إلى وقوع ظرف خارجي منتهكٍ للحقوق، ينتِج منفعة لبعض الناس دون التسبب في إيذاء أشخاص آخرين. يقترحجيمس جريفينJames Griffin حلولاً قائمة على العدالة لمثل تلكالحالات في "Some Problems of Fairness"في *الأخلاقيات* 96 (أكتوبر 1985) الصفحات 100-118.

[178] رولز، *نظرية في العدالة*، ص. 152. يمضي رولز (في ص. 153) ليؤكد أنه على الأطراف "ألّا ينطلقوا في حججهم من مقدمات غير صحيحة"، وإنما يتعين عليهم، مع ذلك، أن يحاجوا وكأنهم "مضطرين لحماية أنفسهم ضد حالة طارئة مماثلة."

الموقف الأصلي من وجهة نظر شخص يتم اختياره بصورة عشوائية."[179] وتكون نتيجة ذلك التناظر ونتيجة اختزال الموقف إلى فرد واحد يقوم بالاختيار بين المبادئ هي أنه "لا يكون لدى الأطراف أساس للمساومة بالمعنى العادي".[180] إن جهل الأطرافيجعل التوصل إلى اختيار بالإجماع لمفهوم معين للعدالة أمرا ممكنا. وبدون هذه القيود على المعرفة ستكون مشكلة المساومة في الموقف الأصلي معقدة على نحو مخيب للآمال. وحتى لو كان هناك حل موجود من الناحية النظرية، فلن يكون بمقدورنا، في الوقت الحاضر على أية حال، أن نتوصل إليه.[181]

مع ذلك يفترض رولز أنه ينبغي على أحد الأطراف تبني استراتيجية محافظة، وأن يقوم بتحليل منطقي على طريقة "كما لو أن" الطرف سيتكيف مع موقف يقوم فيه "عدوه بتحديد موقعه في المجتمع". أما "المشكلة المزعومة المتعلقة بالمساومة في الموقف الأصلي والمعقدة على نحو مخيب للآمال" فإنها، على خلاف ما يقوله رولز، قابلة للحل من خلال تعيين مجموعة مناسبة من الأوقاف المبدئية (على غرار ملكية الذات كما يراها لوك) والسماح بوجود حقوق خروج حر وفقاً لمبادئ المشاركة الطوعية. (فهذا سيحمل الاقتراح الذي وضعه ديفيد غوتييه في كتابه*الأخلاق المتفق عليها*[182] إلى مرحلة متقدمة، بحيث لا يحدد فقط نقطة عدم الاتفاق لتكون بمثابة الخط الأساسي لتوزيع الفائض التعاوني على عدم الاتفاق، وإنما كذلك إدخال الخيار الواقعي ذاته القاضي بالاختيار من بين مجموعة من الجماعات التعاقدية.)

وفي عمله الأخير، يبين رولز بالتفصيل سبب عدم *السماح* للشخص بالتهرب في موقف الخيار، ويبين كيف ينبغي على المرء أن يفكر في المبادئ القائمة على هذا الأساس بعقلانية. وفي كتاب *التحررية السياسية*، يبذل رولز جهداً بالغاً للتمييز بين "مجتمع ديمقراطي حسن الترتيب" وبين "المجتمع" وبين "المشاركة".[183] فيصبح المشروع التعاوني الذي يتحدث عنه رولز "مغلقاً... من حيث أن الدخول فيه لا يتم إلا بالولادة فيه ولا نغادره إلا بالموت."[184] فضلا عن ذلك، "لا ينظر إلينا على أننا أشخاص منضمون في

[179] المرجع السابق، ص. 139

[180] المرجع السابق، ص. 139

[181] المرجع السابق، ص. 140

[182]ديفيدغوتييه، *الأخلاق المتفق عليها* *Morals by Agreement*، (أكسفورد، 1986)

[183]رولز، *التحررية السياسية* *Political liberalism*، ص. 40

[184] المرجع السابق، ص. 40 – 41

مجتمع في عصر تسوده العقلانية كما لو كنا منضمون إلى رابطة أو منظمة، وإنما باعتبارنا مولودين في مجتمع سنعيش فيه ونموت فيه."[185]

العدالة وحقوق الخروج

عند تحديد مواصفات موقف الخيار يرفض رولز خيار الخروج، وذلك لسببين رئيسيين: الأول؛ هو أنه لا يمكن الاستشهاد بحقوق الخروج من أجل تبرير عدالة في ترتيب معين. لذلك يقول: "في حين أنه لا شك في أن المبادئ التي يتم تبنيها ستسمح بالهجرة (وفقاً لتعديلات أو مواصفات مناسبة)، إلا أنها لن تسمح بترتيبات لن تكون عادلة إلا إذا سُمِح بالهجرة."[186] يقول رولز: "المجتمع السياسي مغلق: فنحن نجد أنفسنا داخله، أي أنه لا يمكننا الدخول فيه أو مغادرته، بل لا نستطيع أن ندخل فيه أو نغادره، بصورة طوعية."[187] والسبب في ذلك هو أن "الحق في الهجرة لا يجعل قبول السلطة السياسية طوعياً على النحو الذي تجعل حرية الفكروحرية المعتقدالسلطة الكنسية أمرا طوعياً."[188] وبالتالي فإن "العامل السياسي متميز عن العامل المشارِك لكونه طوعي على نحو لا يتسم به العامل السياسي."[189]

ربما يكون رولز في مهاجمته لنظرية جون لوك، الذي قدم الادعاء القائل بأن استمرار الإقامة في منطقة مرتبطة بمجتمع سياسي وتحكمه حكومة أسندت إليها السلطة التنفيذية من قبل أعضاء ذلك المجتمع حيث لا يُمنَع الخروج منها بالقوة ليكون استمرار الإقامة فيها قائم على قبول ضمني بالخضوع، كحجة للتدليل على الالتزام بالخضوع لأوامر معينة من الحكومة. وقد اتهم ديفيد هيوم لوك وأتباعه بأنهم هم من وضعوا "الطاعة السلبية في أفكار حزب المحافظين، استناداً إلى مقدمة من حزب الهويغيين التي تقوم على مفهوم العقد الأصلي."[190] لكن من الخطأ أن

---

[185] المرجع السابق، ص. 41

[186] المرجع السابق، ص. 277. لا يخبرنا رولز عن السبب في أن المبادئ التي يتم تبنيها ستسمح "دون شك" بالهجرة، ولا عن سبب أي من "الأوصاف أو التعديلات المناسبة" ستكون ضرورية، إلا من خلال استخدامه لعبارة "مناسب"، وفي هذه الحالة ربما تكون "*دون* أية تعديلات أو مواصفات" متوافقة مع "السماح" بالهجرة.

[187] المرجع السابق، ص. 136

[188] المرجع السابق، ص. 136

[189] المرجع السابق، ص. 137

[190] ديفيد هيوم David Hume، "حول العقد الأصلي Of the Original Contract"، في كتابه *Essays, Moral, Political, and Literary*(1777؛ انديانابوليس: ليبرتي كلاسيك، 1987) صفحة 487.

*جاءت هذه العبارة في معرض حديث هيوم عن رفض سقراط الهروب من السجن. والعبارة الأصلية التي جاءت في كتاب هيوم هي كما يلي: "إن الفقرة الوحيدة التي صادفتها في كتب الأقدمين، والتي تُعزى فيها إطاعة الحكومة إلى وعد، موجودة في محاورة أقريطون لأفلاطون، حيث يرفض سقراط الهروب من السجن، لأنه وافق ضمناً على إطاعة القوانين. معنى ذلك أنسقراط يؤسس نتيجة قائمة على

نفترض أن التقدم بحجة لوك أو بحجة مماثلة لها يقتضي التأكيد على أن حقوق الخروج *تضمن* عدالة الترتيب السياسي؛ لأنه قد تكون هناك شروط أخرى لازمة أيضا. على سبيل المثال، إذا قمتَ عن قصد بإنشاء تبعية من نوع ما على عاتق طرف آخر من خلال أي وسيلة من وسائل الإكراه (كأن تسمه ولا يملك الترياق أحد غيرك) ومن ثم تسمح له بالخروج، فإن علاقة التبعية الناتجة لا تُعتبر علاقة عادلة لمجرد أن خيار الخروج أصبح متاحاً الآن. إن خيارات الخروج وحدها لا تضمن العدالة، لكنها، في الحجج التي على غرار حجج لوك، تضمن بالفعل ثلاثة أغراض مرغوبة:

1. إنها عادلة بحد ذاتها، باعتبارها تشكل اعترافاً بحق أساسي من حقوق الإنسان؛
2. إنها محرك يحفز المزيد من إجراءات الحرية وفيها توسيع لحرية وازدهار الإنسان من خلال تقييد المشاركات والارتباطات السياسية وتقييد السلطات من أجل أن تعترف بحقوق الرعايا أو تخاطر بفقدان رأسمالها البشري ليذهب إلى دول وأنظمة أخرى تعرض ترتيبات أكثر جاذبية؛
3. إنها تستطيع أن تضمن عدالة الترتيبات السياسية التي يتم الدخول فيها *بالفعل* بصور طوعية وعلى نحو يتفق مع الإجراءات العادلة (بمعنى أنها تعمل في واقع الأمر كمتطلب خلفي من أجل "التحولات التي تحافظ على العدالة" في مسائل النظام السياسي).[191]

حتى نتجنب ما حذَّرَنا منه هيوم من الوقوع في "نتيجةقائمة على أفكار حزب المحافظين"، فإنه ينبغي علينا فقط أن نعين شروطاً إضافية تتعلق بكيفية دخول الشخص في مجتمع سياسي، إضافة إلى بعض الأمور الضرورية اللازمة للخروج.[192] إن إزالة خيارات الدخول والخروج من موقف

أفكار حزب المحافظين مفادها الطاعة السلبية، استناداً إلى مقدمة من حزب الهويغيين تقوم على مفهوم العقد الأصلي." المعروف عن حزب المحافظين، على الأقل في أيام هيوم في القرن الثامن عشر، أنه يرى أن أساس المجتمع هو السلطة كما يمثلها التاج والكنيسة والقانون. أما حزب الهويغيينWhig فإنه يرى أن المجتمع موجود لأن المواطنين يدخلون بملء إرادتهم في تعاقد من أجل الحماية المشتركة؛ والقانون هو السبيل التي يجري عليها اتفاقهم. أي أن هيوم يرى أن سقراط يقول قولين متناقضين في الوقت نفسه، لأن سقراط، كما يفهمه هيوم، يقول إننا ندخل في عقد بملء إرادتنا لنكون مواطنين، وأن التزامنا يجب أن يكون تاماً وأعمى.

[191] للاطلاع على المزيد حول فكرة التحولات التي تحافظ على العدالة انظر إلى *Anarchy, State, and Utopia*، لنوزيك، الصفحات 150-53.

[192] على سبيل المثال، من الممكن أن يكون الاحتكار الإقليمي المقترن مع عدم قابلية التصرف في الأرض، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمع السياسي الذي ترتبط به الأرض، غير متوافق أو منسجم مع التحررية بمعناها الحقيقي أو الصحيح عند حجة لوك أو ما هو على غرارها التي تسعى لتتجنب الوقوع في "نتيجة قائمة على أفكار حزب المحافظين." على سبيل المثال بإمكان المرء الخروج من الدولة دون الاضطرار إلى الخروج من المنطقة الإقليمية أو من قطعة الأرض التي يعيش عليها الشخص في الوقت الحاضر. للاطلاع

الخيار لا داعي له وليس له مبرر ويضيف شقا غير لازم من عدم الواقعية ويناقض مبدأ أساسيا من مبادئ التحررية.
بطبيعة الحال فإن حق المغادرة لا يقابله أي حق بالدخول. إن حقي في الخروج من عضويتي في نادي الشطرنج لا يحتاج أن يقتضي حقاً في أن يتم قبولي في ناد آخر للشطرنج. وفي عالم تحكمه المبادئ الكوزموبوليتانية [أي المتحررة من النزاعات العرقية بحيث ينتمي الفرد إلى مجتمع واحد يقوم على مبادئ أخلاقية مشتركة] من الممكن (وإن كان ذلك غير مرجح إلى حد بعيد) ألايكون هناك أي شخص يرغب في الارتباط مع شخص مهاجر بعينه أو القبول به. وفي عالم الدول القومية، مثل الدول الموجودة اليوم على نطاق واسع وكما يتصور جميع أصحاب النظريات الآخرين تقريباً، فإن حقوق الخروج في واقع الأمر مقيدة في بعض الأماكن وحقوق الدخول خاضعة لسيطرة دقيقة في كل مكان. ومن أجل إبعاد المتعاونين المحتملين (أو الذين يمكن أن يتلقوا المنافع التي يمولها دافعو الضرائب) فإن الحكومة الأميركية، على سبيل المثال، تلقي القبض على الأشخاص الذين يسعون للهجرة ويريدون عبور الحدود الأمريكية المكسيكية (وتقتلهم أحياناً)، على الرغم من استعداد بعض المواطنين (وأصحاب الأراضي) الأمريكيين الآخرين لاستقبالهم. ورغم حقيقة أنه لا يوجد مواطن أميركي حالي يقبل بوجود المهاجرين على أرضه، إلا أن هذا الأمر ليس مؤكدا قياسا بالحقيقة المؤكدة الصارخة التي يواجهها عابرو الحدود من الأسلاك الشائكة وكلاب الحراسة والحراس المسلحين الذين تستخدمهم الدول القومية.

الأصول الطبيعية والجزاء

الحافز الثاني من أجل أن نجعل حركة رولز في القيام بالإغلاق حركة صريحة هو على ما يبدو أن الغرض منها الوقوف في وجه اعتراض ديفيد غوتييه على صياغة رولز لمبدأ التباين في إعادة التوزيع، على أساس أنه لا يفي بمعيار المنفعة المشتركة.إن غوتييه يتحدى تأكيد رولز بأن الأصول الطبيعية "غير مستحَقة"، ويعلق بقوله إنه رغم "أنها غير مستحَقة، إلا أنها

على اقتراحات من هذا النوع، انظر يوهان جوتليب فشتيه Johann Gottlieb Fichte، *إسهامات في تصحيح حكم الجمهور فيما يتعلق بالثورة الفرنسية*.
(Johann Gottlieb Fichte, BeitragzurBerichtigung der Urteile des Publikumsüber die Französische Revolution, ReinhardStrecker (ed.) (1793; Leipzig, 1922)
وانظر أيضا إلى كتاب هربرت سبِنسر Herbert Spencer (1850؛ نيويورك، 1970) الصفحات 185-93؛ وكتاب راندي بارنت: *The Structure of Liberty: Justiceand the Rule of Law*، (أكسفورد، 1998)

غير متناقضة مع الجزاء."[193] ويتساءل غوتييه عن سبب عدم تبني الأطراف مبدأً للتباين يضمن أي تحسن يطرأ على النقاط التي لم يتفقوا عليها، في حال كانت المنفعة المشتركة والاتفاق التعاقدي سيشكلان الأساسين اللذين ستقوم عليهما مبادئ العدالة؛ فيقول

> لن يعرف أحد قدراته ومواهبه الطبيعية خلف ستار الجهل، وبالتالي فلن يتمكن أحد من معرفة ما سيحصل عليه في غياب الاتفاق. وهكذا فإن كل شخص يعلم أنه يتمتع بمواهب طبيعية وقدرات معينه، وأن الناس يختلفون فيما يمتلكونه من مواهب، وأنهم، في غياب الاتفاق، سيحصلون علىمستويات مختلفة من الرفاه. وبالتالي فإنه يمكن أن يضع كل شخص "نقطة عدم الاتفاق" في اعتباره عندما يحاجّ بالمنطق، حتى وإن لميكن يعرف كيف ستؤثر عليه حجته.[194]

استجابة لذلك، يرفض رولز إصراره السابق على المنفعة المشتركة وذلك بأن ينبذ تماماً خيار عدم الاتفاق وخيار مقارنة الاتفاقيات البديلة، وينبذ بالتالي خيار المساومة. واستخدم رولز كلمة "معقول Reasonable،" بدلا من كلمة "منطقي Rational"، إذ أنها بالتأكيد أقل تحديدا وأقل صرامة من كلمة "منطقي". ودفاعا عن هذه النقلة، يجمع ساموِيل فريمان Samuel Freeman، في بحث له يستشهد به رولز على نحو من القبول في كتابه الليبرالية *السياسية*، فيما بين التأكيد المشكوك في صحته إلى حد كبير، والقاضي بعدم إمكانية تهرب الفرد من مجتمع "معين"، وبين تفسير المعقولية:

> إن ما لا يمكن التهرب منه. . .هو كون المرء عضواً في جماعة اجتماعية، وكونه مدركاً لنظام أعراف الجماعة وقواعد القياس

---

[193] في مقال ديفيدجوتييه بعنوان "Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls’s Ideological Framework"، المنشور في كتاب *التعاملات الأخلاقية: العقود والأخلاق والعقل*، (إيثاكا، نيويورك، 1990) صفحة 161، يورد روبرت نوزيك اعتراضاً مشابهاً لاعتراض غوتييه، لكنه لا يتوسع فيه بهذا القدر من التفاصيل مثل غوتييه، كما يبدو أن رولز لا يناقش هذا الاعتراض في أي مكان. ويشكك نوزيك في ما إذا كان يجب أن تشمل ثمار التعاون التي ينبغي توزيعها على أساس مبدأ الاختلافعلى المنتَج النهائي، أو المنتَج الإجمالي باستثناء "ما يحصل عليه كل فرد حين يقوم بأفعاله بصورة مستقلة." وإذا أردنا أن نأخذ في الحسبان "الحصص غير التعاونية"، عندها "ينبغي علينا أن نلاحظ أن هذا بالتأكيد ليس هو ما يمكن أن يتفق عليه الناس الداخلين في التعاون فيما بينهم بالنسبة لتصور مشكلة تقسيم منافع التعاون." نوزيك، *Anarchy, State, and Utopia*، الصفحات 148-85.

[194] المرجع السابق، ص. 154. يجدر بنا أن نتساءل لماذا يكون "عدم الاتفاق" هو البديل المناسب لـ"الاتفاق"، بدلا من إيجاد سلسلة من الاتفاقيات البديلة. يفهم رولز مغزى الموضوع في رده على غوتييه، ولا يصر فقط على أنهيجب علينا أن نتفق، وإنما يصر على أنه يجب علينا أن نتوصل إلى اتفاقية *واحدة* فقط، دون أن يُسمح لنا بالنظر في إمكانية الدخول في جماعات تعاقدية بديلة لها مبادئ مختلفة في المشاركة والارتباط.

فيها، وكونه فاهماً لكيفية عمل الأعراف باعتبارها أسباباً في الاتفاق العام. ورغم أن هذا المتطلب لا يشتمل على تأييد وإقرار جميع الأعراف والقواعد في الجماعة، بصرف النظر عما يمكن أن تكون عليه، لكنه يعني بالفعل أن الشخص غير الراغب في التعاون مع الآخرين، تحت *أيٍ* من الأحكام فيما عدا الأحكام التي تؤدي في الغالب إلى تحقيق غاياته الخاصة، سيتصرف على نحو *غير معقول*.[195]

فضلاً عن ذلك، فإنه "بالنسبة لرولز، ليس هناك مجال للمقارنة بين المنافع والأعباء المترتبة على التعاون وبين التعامل الخالي من التعاون... إن عدم التعاون ليس خياراً مقبولاً بالنسبة لنا."[196]
يربط رولز العنصر السياسي بصورة حصرية بالاحتكار الإقليمي، وهذا ليس سمة دائمة للمشاركة السياسية، سواء كان ذلك في الماضي أو الحاضر، كما أنه يدمج الدولة بالأمة والمجتمع. وكما كتب رولز في تحليل أوجه التباين بين العنصر المشارك وبين العنصر السياسي، قائلا بأنه "لا يمكن تجنب سلطة الحكومة إلا عن طريق مغادرة المنطقة الإقليمية التي تحكمها، وحتى هذا لا ينجح دائماً".[197] (هذا الادعاء باطل بشكل واضح. ففي كل يوم يتجنب مئات الملايين-وربما المليارات- من الناس السلطة الحكومية دون مغادرة الوطن بأي شكل من الأشكال[198]). ويخلص رولز من هذا الادعاء الواضح البطلان إلى أن، "في هذه الأثناء، لا يمكن قبول سلطة الحكومة بحرية بالمعنى الذي تكون فيه أواصر المجتمع والثقافة والتاريخ والمنشأ الاجتماعي قد بدأت في مرحلة مبكرة للغاية لتشكيل حياتنا والتي عادة ما تكون قوية إلى درجة عالية بحيث تجعل حق الهجرة (المؤهل بصورة مناسبة) غير كاف لقبول سلطة الحكومة الحرة، من الناحية

---

[195]سموايل فريمان، "Reason and Agreement in Social Contract Views"، في كتابه *Philosophy and Public Affairs* 19، (ربيع 1990)، الصفحات 122-57، صفحة 132.
[196] المرجع السابق، ص. 136
[197]رولز، *Political liberalism*، ص. 222
[198]في الحالات المتطرفة، ينسحبون من الدولة بصورة تامة. انظر مقال فكتور أزارياAzaryaوناعوميتشازانChazan: بعنوان "Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea" في كتاب *Comparative Studies in Society and History* 29, no.1، (يناير، 1987) الصفحات 106-31.

السياسية، على النحو الذي تكون فيه حرية الضمير كافية لقبول السلطة الكنسية الحرة، من الناحية السياسية".[199]

إن العقد الاجتماعي هو فكرة افتراضية، وليس عقداً حقيقياً، لأنه يفترض أن تكون الوحدة السياسية التي لا مفر منها -وهي الدولة القومية بكل ما لديها من حق ودعوى شاملة على كامل حياة الفرد- سابقة الوجود في الأصل ولا شك فيها، ولأنه يعرض تبريراً افتراضياً خالصاً لسلطة الدولة. بمعنى أنه ليس هناك بديل عنه ولا حتى بديل يمكن النظر فيه.

يشرح إيمانويل كانت طبيعة العقد الافتراضي على النحو التالي:

> ليس هناك أي داعٍ على الإطلاق لأن نفترض أن هذا العقد (*العقد الأصلي أو الحلف الاجتماعي*)، القائم على ائتلاف الإرادات بين جميع الأفراد في أمة من أجل تشكيل إرادة مشتركة وعامة لأغراض التوصل إلى تشريعات سليمة، أنه موجود باعتباره حقيقة واقعية، لأنه لا يمكن له أن يكون كذلك.[200]

على الرغم من الانتقادات الصريحة التي يوجهها كانت ضد هوبس Hobbes، إلا أنه يطرح فكرة عقد اجتماعي افتراضي فيؤسس دولة مطلقة ذات سيادة مطلقة. وقد كان الدافعلهذه الفكرة هو تخوفه من شبح الفوضى: "إن العنف الشامل وما يولده من ضنك وكرب، يجعل الناس في النهاية يلجأون إلى الخضوعللإكراه الذي يفرضه العقل نفسه (أي الإكراه المتمثل في القانون العام)، ويدخلون في دستور *مدني*."[201] ويدعي كانت في كتابه *ميتافيزيقا الأخلاق* بأن:

> تفيدنا تجاربنا السابقة بأن أفعال البشر تتسم بالعنف والحقد والضغينة، وأنه يغلب عليهم الاقتتال فيما بينهم إلى أن تتغير حالهم بفعل تشريع قسري خارجي. لكن تلك الخبرة ليست هي ما يجعلنا نؤكد على لزوم الإكراه القانوني العام، ولا هو أي نوع من أنواع المعرفة القائمة على الحقائق المجردة. بل على العكس من ذلك، فإننا حتى وإن تخيلنا أن الناس خيرون

---

[199] رولز، *Political Liberalism*، ص. 222. لقد قمت آنفاً بدراسة موضوع التخوف الذي يتم التعبير عنه هنا، والذي مفاده أن حقوق الخروج لا تضمن بحد ذاتها أو تبرر عدالة الترتيب السياسي. الأمر الملفت للنظر هنا هو تحديدرولز الصريح للنظام السياسي بالاحتكار الإقليمي وبأمة معينة.

[200] إيمانويل كانت،*Political Writings*، تحرير هانس ريس وإتش بي نيسبت (مترجم) كامبريدج، 1992) صفحة 79.

[201] المرجع السابق، ص. 90

وملتزمون بالقانون، فإن الفكرة العقلانية *المسبقة* عن الدولة التي لا يسود فيها قانون، ستخبرنا أنه حتى قبل تأسيس دولة عامة وقانونية، لن يكون الأفراد والشعوب والدول في مأمن من أفعال العنف ضد بعضهم البعض، على اعتبار أن كل واحد منهم سيكون لديه الحق في فعل *ما يحق له وما يعود عليه بالنفع*، بدون أي اعتبار لآراء الآخرين.[202]

لقد انخرط"رولز"و"كانت" في تركيبية أخلاقية وسياسية؛ في نشاط ذهني بخصوص "الاستقلال الذاتي" الخالص. فكتب:

إن الأطراف الداخلين في الموقف الأصلي لا يعترفون بوجود مبادئ صادقة وصحيحة للعدالة ولا يعترفون أيضا بوجودها مسبقاً؛ بل إن هدفهم هو ببساطة اختيار المفهوم الأكثر عقلانية بالنسبة إليهم، بالنظر إلى ظروفهم. وهذا المفهوم لا يُعتبَر مفهوما عمليا صالحا لتقريب الحقائق الأخلاقية: فليس هناك أي من الحقائق الأخلاقية بحيث يمكن أن نقرب إليها المبادئ التي يتبناها الناس.[203]

يصر كانت، كما يفعل رولز من بعده، على أن العقد الاجتماعي يقوم على افتراض مسبق مفاده وجود أناس لا يستطيعون التهرب من بعضهم البعض، أي أناس "لا يستطيع الفرد أن يتجنب التعامل معهم":

إن أول قرار يجد الفرد نفسه ملزَماً باتخاذه، إذا لم يكن يرغب في التخلي عن جميع مفاهيم الحق، هو تبني المبدأ القائل بأنه يجب على الفردأن يتخلى عن الدولة الطبيعية التي يتبع فيها كل شخص أهواءه، ويتحد مع كل شخص آخر (من الذين لا يستطيع أن يتجنب التعامل معهم) وذلك من أجل أن يخضع لإكراه خارجي وعام وقانوني.[204]

إن تحليل العقد الاجتماعي بالنسبة لكانت، وبالنسبة لرولز من بعده، يقوم على افتراض مسبق مفاده عدم القدرة على تجنب وجود وحدة سياسية أو

---

[202] المرجع السابق، ص. 137

[203] رولز، "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures"، *مجلة الفلسفة 77* الصفحات 515-72، والصفحة 564.

[204] كانت، *Political Writing*(1992)، ص. 137

طبيعية لا مفر منها -الدولةالقومية- بحيث تكون مؤلفة من أناس "لا يستطيع الفرد أن يتجنب التعامل معهم". إن منطق العقد الاجتماعي الافتراضي عند رولز يقتضي أن هذه الجماعة هي مجموعة مغلقة ولا بد أن تكون كذلك.

إن الخيار القاضي بإغلاق خيارات الخروج في تحديد مواصفات موقف الخيار في العقد الاجتماعي يُفترَض فيه أن يؤدي إلى نتائج ذات طابع تحرري أساسي؛ لكنه منذ بدايته يتعدى على أحد المبادئ التحررية الأساسية، وهو مبدأ حقوق الخروج وحرية الحركة، وعلى مبدأين مهمين في التقليد التحرري؛ وهما: مبدأ الكوزموبوليتية (اندماج الناس من عدة جنسيات بحيث يفقدون الصبغة القومية)،ومبدأ الدولية (التعاون الاقتصادي والسياسي الموسع فيما بين الدول). ثم إنه يتناقض بشكل واضح مع بيان رولز الذي يقول فيه أن الناس يتمتعون فعلاً بحق الهجرة، وهي جملة يطرحها رولز بصورة عابرة وبدون تبرير.[205] (هل يدعي رولز أنه حين يقرر الناس الهجرة فإنه لا ينبغي عليهم أن "يفكروا في حسنات المجتمعات الأخرى؟" لكن إذا كانت الحال كذلك، فعلى أي أساس سيقرر الناس الهجرة من عدمها، وإلى أين سيهاجرون؟)

لكن لماذا يجب على الناس الإذعان والامتثال لأي ترتيب سياسي "معين"؟ لماذا لا يفترض أن يكونوا أحراراً في اختيار الترتيبات التي تفضي في الغالب إلى تحقيق حاجاتهم ورغباتهم، من خلال ارتباط ومشاركة طوعية مع أشخاص آخرين أحرار بالقدر نفسه، وأن يرفضوا الترتيبات التي يعتبرونها قمعية أو لا تُحتمَل؟ وفقاً للذين يتبعون منطق مشروع رولز، فإن "الائتلاف الذي ينسحب من المجتمع يتبرأ من أي دعوى أو حق بالعدالة له على أولئك الباقين في المجتمع."[206]بعبارة أخرى، لا يمكن أصلاً تصور العدالة خارج

---

[205]رولز، *Political Liberalism*، ص. 68

[206]جيباردGibbard، "بناء العدالة"، ص. 272. حين يواصل كوهين بلا هوادة متابعة المنطق الذي يقوم عليه مبدأ الاختلاف باتجاه مبدأ للمساواة التامة بين البشر المفروضة عليهم بالقوة، فإن كوهين يرفض المبادئ الأخلاقية الشاملة لعدة جماعات والتي يمكن تطبيقها على الأفراد التابعين "لمجتمعات تسويغية" مختلفة. فيجادل قائلا بوجود "مجتمع تسويغي" يقتضي بدوره وجود "مجموعة من الناس يسود بينهم عرف (ليس من الضروري أن يتم الالتزام به دائماً) يقوم على التسويغ الشامل" (كوهين، الحوافز وتباين المستويات والمجتمع"، ص. 282). ثم يضيف: "إن الحجة الداعية إلى اتباع سياسات معينة لا تفي بمتطلب المجتمع التسويغي، فيما يتعلق بالناس الذين تذكرهم هذه السياسة، إلا إذا نجحت في اختبار الأشخاص. وإذا أخفقت جميع الحجج الداعية للسياسة في اجتياز ذلك الاختبار، عندها تبين السياسة بوضوح الافتقار إلى المجتمع التسويغي، بصرف النظر عن أي حجة أخرى يمكن أن تعمل عمل تسويغ لسياسة هي موضع أخذ ورد حين ينطق بها أي عضو في المجتمع إلى أي عضو آخر" (المرجع السابق، ص. 280). إن بعض الحجج التي يعطيها لنا كوهين (لكن دون أن يبرهن عليها) تخفق في اجتياز هذا الاختبار: "إن حجة الحافز لا تعمل كتسويغ للاختلاف وعدم المساواة التي جاء بها الأغنياء الموهوبين" (المرجع السابق). ويستنتج كوهين من هذا أن أولئك الذين لا يستطيعون تسويغ سلوكهم على هذا النحو يخفقون في الاختبار فيما بين الأشخاص، ويستنتج كذلك أنهم إذا "لم يكونوا يرون أنهم محتاجون لتقديم مسوغ، فإنهم في هذه الحالة ينبذون المجتمع مع بقية الناس منا فيما يتعلق بقضية السياسة التي هي مدار البحث. إنهم يطلبون منا أن نعاملهم وكأنهم مجموعة قدمت من المريخ، وأن سلوكهم العدواني (أو حتى الحميد) المتوقع، يتطلب منا أن نكون على قدر عال من الحكمة وأن نتخذ

الدولة القومية. أغلب الظن أن هذا يعني أنه قبل أن تكون هناك دول قومية، لم يكن للعدالة وجود. حين "يكون لدينا" حالة جماعية (دائماً على شكل دولة قومية) تكون مبررة وحتمية ولا مفر منها، وبداخلها يجد الفرد نفسه فيها في حين لا يكون له شأن على الإطلاق خارجها، يكون لهذه الحالة الجماعية ملكية تامة على جميع الأصول "الموجودة بداخلها"، ولا يمكن سحب أي منها. وبالتالي تُختزَل مشكلة تخصيص عوائد التعاون الاجتماعي إلى مشكلة مساومة خالصة. لن يخرج أي شخص أو أي أصل من الأصول؛ ولن يدخل أي شخص أو أي أصل من الأصول (لأنهم سيضطرون إلى ترك حالة جماعية أخرى، وهذا أمر غير مسموح به).[207] لكن حتى نقوم بإنشاء التوزيع "المنصف"، بحيث تكون جميع "حالات الاختلاف الاجتماعي والاقتصادي... مرتبة بحيث أنها تحقق في وقت واحد أعظم فائدة لأقل الناس حظاً"، [208] فلا بد لنا من اللجوء إلى سحب الموجودات على الهامش، وهو أمر مستبعَد من المبادئ التي يقام على أساسها وضع الحساباتفي المقام الأول.

إن إغلاق باب الخروج بشدة يخلق مشكلة يُعتقد أن الإنصاف سيكون حلاً لها، في حين يستحيل تطبيقها من الناحية العملية. وبالتالي يستحيل تطبيق هذه اللعبة وفقا للقواعد المنصوص عليها.

خطوات معينة عند التعامل معهم، لكن لا ينبغي علينا أن ننخرط معهم في حوار تسويغي" (المرجع السابق، ص. 282). إن كوهين يتخذ خطوة مهمة غير مبررة في محاولته مواصلة حجة المساواة المنطقية التامة بين الناس إلى نهايتها: فهو ينتقل من فكرة إخفاق "المجتمع التسويغي الشامل"، الذي يتم تحديده بموجب الاختبار فيما بين الأشخاص، ليذهب إلى إخفاق جميع "الحوار التسويغي"،، وهي خطوة لا يعطي لها أي حجة لصالحها، رغم أن الحاجة تدعو بوضوح إلى حجة من هذا القبيل، على اعتبار أن مفهومه حول "التسويغ الشامل" لا تستوفي أو تغطي جميع أشكال التسويغ أو جميع أشكال الحوار التسويغي. فضلاً عن ذلك فإن "اختباره" حول ما إذا كان التسويغ سيخفق ليس بالقوة التي يبدو عليها للوهلة الأولى، لأن من الواضح إن "لم يستطع التسويغ" لا تعني "لم يستطع أن ينطق بدعوى منطقية أو معقولة"، وإنما يكون معناها شيئاً من قبيل "يمكن أن يشعر بالغثيان أو عدم الارتياح أو الذنب في المطالبة بالدعوى إذا كان عليه أن يطالب بالدعوى." لكن هذا مسألة تتعلق بنفسية الإنسان، ومن الممكن أن يكون هناك اختلاف في المشاعر. تخيل شخصاً غير موهوب من أتباع كوهين ويتقدم بالدعوى التالية أمام شخص موهوب (لاحظ أني أستخدم تعبير "شخص موهوب" وليس "شخصاً غنياً موهوباً"، لأنه لن يكون هناك أغنياء، وإنما أشخاص موهوبين وغير موهوبين، في عالم كوهين المثالي): يجب عليك أن تعمل فترة أطول وبِجِدٍ أكثر دون أن يعود عملك لك بعوائد إضافية، وكل ذلك من أجل أن تعود الفائدة علي." على الأقل بعض الأشخاص غير الموهوبين سيشعرون بعدم الارتياح أو الغثيان أو الذنب في مطالبتهم بدعوى من هذا القبيل. وإذا أردتَ الاطلاع على فحص للعدد الذي لا يحصى من الأخطاء وحالات الخلط في حجة كوهين الداعية إلى إعادة التوزيع على أساس المساواة التامة بين الناس، انظر مقال توم ج. بالمر بعنوان "ج. أ. كوهين حول ملكية الذات والممتلكات والمساواة"، المنشور في هذا المجلد.

[207] كما جادلتُ في القسم الثالث في هذا المقال، تحت عنوان "النفي إلى حدود الإنتاج"، لا بد من استخدام جميع الأصول على أتم وجه. لكن في هذه الحالة لن يكون بمقدور أحد، في غياب الأسعار، أن يعلم ما الذي سيكون عليه استخدام أي مورد من الموارد "على أتم وجه". تتطلب الأسعار وجود تبادل، وهو ما يتطلب وجود الممتلكات ووجود حرية إضافة أو سحب الواحدة عند القيمة الحدية، وهذا أمر يُحال دون وقوعه من خلال أمر أو إجراء رسمي. ويرتكز المشروع من أجل إتمامه على ذات المبدأ – أي سحب الموجودات وإضافتها بحرية – الذي هو مستبعد منذ البداية. انظر كتاب لودفيغ فون ميزسLudwig von Mises بعنوان *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*(1922، الترجمة الإنجليزية الأولى في عام 1936؛ لندن 1972)

[208] رولز، *نظرية في العدالة*. ص. 83.

المراجع

Arneson, Richard, "The Principle of Fairness and Free-Rider Problems," *Ethics* 92, July 1982, pp. 616-33.

____, "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition," *Political Studies* 39, 1991, pp. 36-54.

____, "Property Rights in Persons," *Social Philosophy and Policy* 9, no. 1, 1992, pp. 201-30.

Atiyah, P. S., *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Azarya, Victor, and Chazan, Naomi, "Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea," *Comparative Studies in Society andHistory* 29, no. 1, January 1987, pp. 106-31.

Barnett, Randy, "A Consent Theory of Contract," *Columbia Law Review* 86, no. 2, March 1986.

____, "Contract Remedies and Inalienable Rights," *Social Philosophy and Policy* 4, no. 1, Autumn 1986.

____, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Barry, Brian, *Theories of Justice* (London: Harvester-Wheatsheaf, 1989).

Bittlingmayer, George, "Property Rights, Progress, and the Aircraft Patent Agreement," *Journal of Law and Economics* 76, 1986, pp. 227-48.

Brubaker, Earl R., "Free Ride, Free Revelation, or Golden Rule?" *Journal of Law and Economics* 18, April 1975, pp. 147-61, reprinted in Tyler Cowen (ed.), *The Theory of Market Failure* (Fairfax, Va.: George Mason University Press, 1988).

Coase, Ronald, "The Lighthouse in Economics," *Journal of Law and Economics* 17, October 1974, pp. 357-76.

Cohen, G. A., "Incentives, Inequality, and Community," in Grethe B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values, Volume Thirteen* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992).

Donagan, Alan, *Morality, Property, and Slavery* (The Lindley Lecture, 1980 [Lawrence, Kan.: Philosophy Department of the University of Kansas, 1981]).
Fichte, Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums uber die Franzosische Revolution*, Reinhard Strecker, ed. (1793; Leipzig, Germany: Verlag vonFelix Meiner, 1922).
Freeman, Samuel, "Reason and Agreement in Social Contract Views," *Philosophy and Public Affairs* 19, Spring 1990, pp. 122-57.
Gauthier, David, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
____, "Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls's Ideological
Framework," in *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990).
Gibbard, Allan, "Constructing Justice," *Philosophy and Public Affairs* 20, Summer 1991, pp. 264-79.
Goldin, Kenneth D., "Equal Access vs. Selective Access: A Critique of Public Goods Theory," *Public Choice* 29, Spring 1977, pp. 53-71.
Grey, Thomas C., "The First Virtue," *Stanford Law Review* 25, 1973, pp. 286-327.
Griffin, James, "Some Problems of Fairness," *Ethics* 96, October 1985, pp. 100-118.
Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
____, "Two Faces of Contractarian Thought," in Peter Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
Hardin, Russell, *Morality within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).
Hart, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64, 1955, pp. 175-91, reprinted in Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

Hayek, F. A., "Competition as a Discovery Procedure," in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press,1978).
Hirschleifer, Jack, "The Private and Social Value of Information and the Reward to Inventive Activity," *American Economic Review* 61, 1971, pp. 561-73.
Hirschman, Albert, *Exit, Voice, and Loyalty* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).
Hume, David, "Of the Original Contract," in *Essays, Moral, Political, and Literary* (1777; Indianapolis: Liberty Classics, 1987).
de Jasay, Anthony, *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem* (Oxford: Oxford University Press, 1989).
____, *Justice and Its Surroundings* (Indianapolis: Liberty Fund, 2002).
Kant, Immanuel, *Political Writings*, Hans Reiss (ed.), H. B. Nisbet (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
Klein, Daniel, "Tie-Ins and the Market Provision of Public Goods," *Harvard Journal of Law and Public Policy* 10, 1987, pp. 451-74.
Klosko, George, "The Principle of Fairness and Political Obligation," *Ethics* 97, January 1987, pp. 353-62.
Locke, John, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
Mises, Ludwig von, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* (1922; first English ed., 1936; London: Jonathan Cape, 1972).
Moon, Parker T., *Imperialism and World Politics* (New York: The MacMillan Company, 1926).
Musgrave, Richard A., and Peacock, Alan T., eds., *Classics in the Theory of Public Finance* (2nd ed., New York: St. Martin's Press, 1994).
Narveson, Jan, "A Puzzle about Economic Justice in Rawls's Theory," *Social Theory and Practice* 4, 1976, pp. 1-27.
____, "Rawls on Equal Distribution of Wealth," *Philosophia* 17, 1977, pp. 281-92.
Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

Palmer, Tom G., "Intellectual Property: A Non-Posnerian Law and Economics Approach," *Hamline Law Review* 12, Spring 1989, pp. 261-304.

, ____ "G. A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality," *Critical Review* 12, no. 3, Summer 1998, pp. 225-51.

Posner, Richard, *Economic Analysis of Law* (Boston: Little, Brown and Company, 1972).

Pufendorf, Samuel, *The Political Writings of Samuel Pufendorf*, Craig L. Carr (ed.), Michael J. Seidler (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1994).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1971).

____, "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures," *Journal of Philosophy* 77, 1980, pp. 515-72.

____, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

____, "The Law of Peoples," in Susan Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* (New York: Basic Books, 1993).

Rose, Carol, "The Comedy of the Commons: Custom, Commerce, and Inherently Public Property," *University of Chicago Law Review* 53, no. 3, Summer 1986, pp. 711-81.

Scanlon, T. M., "Contractualism and Utilitarianism," in Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Schmidtz, David, *The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument* (Oxford: Westview Press, 1991).

Simmons, A. John, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992).

____, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993).

Spencer, Herbert, *Social Statics* (1850; New York: The Robert Schalkenbach Foundation, 1970).

Sterba, James, "From Liberty to Welfare," *Ethics* 105, no. 1, October 1994, pp. 64-98.

Vallentyne, Peter, ed., *Contractarianism and Rational Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)
Wheeler, Samuel C. III, ‘‘Natural Property Rights as Body Rights,’’ *Nouˆs* 14, no. 2, 1980, pp. 171-94.
Wicksell, Knut, ‘‘A New Principle of Justice Taxation,’’ in Richard A. Musgrave and Alan T. Peacock (eds.), *Classics in the Theory of Public Finance* (2nd ed.; New York: St. Martin’s Press, 1994.

6- جيرالد كوهين- الملكية الذاتية، والتملك، والمساواة

قام كوهين في عديد من المقالات بجمع عدد من الحجج المعقدة لدحض محاولات لاستخلاص مطالبات ملكية الأشياء القابلة للتحويل (الملكية العامة) والتوزيع اللانموذجي للدخل (عدم المساواة الرأسمالية) من مطالبات ملكية الشخص الواحد (الملكية الذاتية)1. ويصف كوهين مشروعه في الملكية الذاتية والحرية والمساواة بأنه حسب ما ذكر: "لقد فكرت في بديل عن نظرية نوزيك "Nozick لقمة سائغة"حول العالم الخارجي، أي بمعنى آخر، تلك التي يشترك في ملكيتها الجميع مع أحقية الاعتراض على الانتفاع منها في المستقبل. ولقد بينت أنه يجب ضمان المساواة التامة في الحالة عندما تكون الفرضيات المتساوية حول تملك الموارد الخارجية متلازمة مع فرضية التملك الذاتي"[2]. ولقد توصل كوهين إلى "أن المساواة بالفعل استمدت من قواعد التملك الذاتي بدون انتهاك للأحكام (نفس المرجع) والنتيجة هي عند دمجها مع إضافة "ستفلح في تحقيق الموقف التحرري" (نفس المرجع، 15).

ستكون هذه الحجج بارعة وفعالة إذا ما استبعدنا فرضيات كوهين الغريبة، فعلى سبيل المثال نجد ويل كيمليكا Will Kymlicka يتساءل في مقدمته في الفلسفة السياسية المعاصرة (1990,118): "ماذا سيحدث للعالم لو شاعت فيه الملكية المشتركة ولا يخضع بالتالي للخصخصة الانفرادية؟ سيكون هناك عدة نتائج متنوعة ولكنها بشكل عام ستلغي أثار عدم المساواة المترتبة على التملك الذاتي[2]. ويستشهد كيمليكا بسلطة كوهين لدعم هذا الادعاء القوي بدون أن يعرض حجته. قام وينبرغ مؤخراً بنسخ أجزاء من حجج كوهين في مقال في "المراجعة النقدية" واستنتج "أن كوهين بين أنه لا يمكن الدفاع عن التحررية بالطريقة التي يريدها معظم الفلاسفة التحرريين".[3]

---

[1] ظهرت انتقادات كوهين في أشكال ومنشورات متعددة. وبالتحديد (كوهين عام 1985، كوهين 1986 a، b1986كوهين،وكوهين 1989)، وتمت مراجعتها وجمعت مع بعض في (كوهينb 1995)

[2] هناك أعمال حديثة تمت الإشارة إليها بدون نقد، أو على الأقل تم دمجها مع ادعاءات كوهين الأساسية في نقدهم لملكيات متعددة ومن ضمنها Waldron 1988, Munzer 1990, Ingram 1994, Haworth 1994, Christman 1994a and 1994b,Sreenivasan 1995. وقد انتقد كلاً من David Gordon (1990) وJan Narveson (1990) مذهب كوهين، بالرغم من أنهم لم يتطرقوا للمشاكل التي قمت بالإشارة إليها في هذه المقالة النقدية. وبخلاف انتقادات كلاً من GordonوNarveson فان معارضاتي لحجج كوهين الأساسية تعتبر جوهرية

[3] انتقدWeinberg في جزء من مطالباته نقد كوهين للنظرة التحررية في الحرية واعتبرها رفضا حاسماً لمطالبات التحرريين كونهم مدافعين عن الحرية. وقد عالجت هذه المسألة في رد مستقل على Friedman في (المراجعة النقدية الثانية عشر، رقم 3، صيف 1998) والمعادة طباعتها في مجلد (What's Not Wrong with Libertarianism) ردا على ادعاءاته في "تعريف منصوص عليه لا يقل جودة عن غيره" (Friedman 1997, 432) وبدلا من ذلك سأركز هنا على مقالات كوهين الانتقادية "للملكية الذاتية" والتي اعتبرها (Weinberg (1997, 324 بأنها على

إن النتائج التي توصل لها كوهين تعتبر ذات أثر فعال ولكنها مبنية على منطق خاطئ، فهناك عدة خطوات في هذه الحجة قد تكون عرضة للمعارضة، حتى وإن قبلنا افتراضاته فإنها لازالت تفتقر للمنطق.

سأقوم أولاً بتلخيص أهداف وطريقة كوهين بشكل عام، ثانياً، سأبين نقطتين حاسمتين في حجته المؤثرة، ثالثاً، سأبين كيف أن خطوته الأولى لم تكن مبنيةً على أسس سليمة، وأخيراً سأبين أن خطوته الثانية فيها لبس غير مفهوم.لقد قمت بدراسة خطوتين فقط من حجة كوهين ووجدتها تأخذ دوراً مهما لبناء استنتاجاته، فإذا ما كانتا خاطئتين فان مناظراته ضد ملكية الشخص الواحد ومحاولاته لإثبات عدة ملكيات على هذا الأساس ستكون ضعيفة إلى حد كبير.

وأخيراً، سأختم هذه المقالات بملاحظات عامة حول موقف كوهين في قضية حقوق الملكية حيث أكد على أنه ليس هناك ما يبرر التحررية إذا ما اعتمدنا افتراضاته التي قدمت لنا بدون حجة على الإطلاق وهي أن الشيوعية مبررة. وأنا هنا سأقوم بإثبات عكس هذا الموقف الغريب.

قبل الخوض مباشرة في قضية كوهين، سأقدم للقارئ مبرراً للخوض في أكثر الحجج تعقيداً ومهارة لحثهم على قراءته بعناية. فبالرغم من فظاعة أخطاء كوهين في محاولاته بالتقليل من شأن التحررية (1995b, 15) إلا أن محاولاته الفاشلة لفتت انتباهنا لأمور أخرى، مثل دور توقعات نتائج المفاوضات، وقصور النماذج الافتراضية للنظرية السياسية والأخلاق، وأهمية تاريخ التعليمات السياسية والقانونية وتاريخ الفكر الأخلاقي والقانوني والسياسي. لقد اعتمد كوهين في ادعاءاته-غير المبررة وغير المقبولة- عن بداية الشيوعية على منطق خاطئ وحجة معقدة وغير واضحة لدرجة أن وصفه أصبح متداخلا وغير مفهوم حتى بالنسبة له، الأمر الذي أدى إلى تهاوي محاولاته.

الملكية المشتركة

اهتم كوهين بالمساواة التامة في توزيع الدخل، ورأى أنها تتعارض مع التملك الذي لا يحقق المساواة التامة. وأكد على أن "وحدة التملك الذاتي والتوزيع غير المتساوي في المصادر المتنوعة يؤدي إلى عدم مساواة لا محدودة في الملكية الخاصة للسلع الخارجية، وبالتالي إلى عدم المساواة في الحالة بين الأفراد، بغض النظر عن نوع هذا التفاوت" (1995b, 69). لقد كان اهتمامه يهدف إلى عدم شرعية سيطرة الأفراد والجماعات على الموارد

أي حال "تحليل متعاطف جداً مع المفاهيم التحريرية" ويستعين Weinberg لدعم هذا الادعاء بهجوم Brian Barry الغريب من نوعه على كوهين بأنه كلف نفسه عنا معالجة الليبرالية الكلاسيكية في الأساس. (انظرباريعام 1996 ورد كوهين 1996).

الخارجية بحيث يمتلكون مصادر تستبعد مطالب الآخرين. لقد أخذ كوهين ملاحظات روبرت نوزيك Robert Nozick حول التملك في غياب السلطة، ووجود السلطة، ووجود السلطة المثالية وجعلها هدفه الوحيد لتقوية العلاقة التي أكد عليها بين الملكية الخاصية أو (المتعددة) وبين حرية الأفراد. وعلى هذا فإن كوهين يؤكد على إصرار نوزيك على التملك الشخصي للأشخاص، ولكن دون الإشارة إلى الموافقة المطلقة معه[4]. كما أنه حصر نظرية نوزيك بكاملها على نسخته المأخوذة عن "الشرط" في نظرية جون لوك (Lockean Proviso) والتي تقضي بأنها "العملية التي عادة ما تقدم الحق المستديم في الأملاك الموروثة في الأشياء غير المملوكة سابقاً والتي تبطل إذا ما نتج عنها إلحاق الضرر بالآخرين" (Nozick 1974, 178). وقد اعتبر كوهين هذا الشرط من نظرية جون لوك على أنه نظرية نوزيك في تملك المخصصات، وعلى هذا فان العبارة التي تنص على "حسب صياغة نوزيك لها؛ هي بالفعل مذهب نوزيك في تملك المخصصات، أو لنكون أكثر دقة؛ إذا ما قام كوهين بتقديم أي مذهب من مذاهب تملك المخصصات فستكون العبارة المقتبسة هي الأكثر إثارة للجدل في مذهبه. (Cohen 1995). سوف أضع جانباً التساؤل حول ما إذا كان كوهين وصف بوضوح شرط نوزيك على أنه يشكل مبادئه في تملك المخصصات[5]، وسأقوم فقط بإعادة نتيجة عرضه كمناقشة أولية لحجته عن "الملكية الذاتية" ممكن أن تكون مفسِّرة أو مكمِّلة لنظم أخرى لتستلزم التوزيع المتكافئ للدخل والثروات.

يصر كوهين على أن تملك المخصصات سيعود بالفائدة على الأشخاص وذلك لأنه لن يكون بإمكان أي شخص تملك الأشياء المملوكة حالياً. "مما لاشك فيه أن الاستيلاء على الممتلكات الخاصة يتعارض مع إرادة الفرد، تماماً مثل تحصيل الضرائب عليهم". (Cohen 1995,90). إذا ما كانت معارضة إرادة شخص ما هو المعيار لنظرية قائمة على الحرية فان تملك المخصصات الخاصة، بالنسبة لكوهين،لن يلبي متطلبات شرط نوزيك المعاد صياغتها، فليس هناك استنتاجات جديدة حول عدم وجود مصادر

---

[4]عرف كوهين أملاك كل فرد بشكل متناقض وبطريقة غريبة، أي أنه "وفقاً لرسالة التملك الذاتي، أن كل فرد يتملك لنفسه وهذا حق أخلاقي، وكل الحقوق التي تعطى لسيد العبد في امتلاك جميع ما يملكه عبده وتعتبر حقاً أخلاقيا وشرعيا له كما يحق للعبد أن يمارس نفس الحق الذي يمارسه سيده" (68). وهذه طريقة غريبة لفهم "الملكية الذاتية" ولا يمكن للمدافعين عن الملكية الذاتية الدفاع عنها حتى وإن اتخذت نموذجاً لأولئك المؤيدين لكوهين. قابلية التصرف في حقوق معينة تعتبر حالة واضحة للملكية غير الشرعية في مطالبة السيد لما يملكه عبده، فهي مظلله وليست مرشدة، مثل نموذج ملكية الشخص الواحد. ينبغي أن يكون التعريف غير متنازع عليه ليتم عرض نتائج كوهين بدون أن تتعارض مع افتراضه الأساسي.

[5]لمعلومات أكثر انظر إلى (Gordon 1990, 78–80. Gordon 1990, 83) وتأخذ كوهين أيضاً في مهمة "الاستحواذ على الكلمات ذاتها وتجاهل مغزاها" في عدم فهم ملاحظات نوزيك بخصوص إعادة توزيع الثروات المكتسبة في نطاق نظام الحقوق المحددة، وبالأخص "الأشياء الموجودة مسبقا في العالم ومقرونة بأشخاص لهم حق فيها" (Nozick 1974, 160) كمطالبة بالاعتمادات الأولية.

غير مملوكة تركت ليعوض عنها بثروة مادية أكبر، وهذا التعويض لا يبطل حقيقة إلغاء الإرادة المسبقة. يرى كوهين "أن نوزيك رفض استخدام السلطة الأبوية لأملاك الناس الخاصة ولكنه أجازها في معاملة الناس في مواقف أخرى وبما أنه أجاز تملك المخصصات التي لا ترضي سوى شرطه، فقد أجاز أن يمتلك"*س*" من الناس ضد رغبة"*ص*" طالما أن تملكه سيعود بالنفع على "*ص*"، أو بالأحرى طالما أن تملك "*س*" لن يلحق الأذى بـ"*ص*" (ibid., 89).إذا ما قام أحدهم ببتر ذراعي، وحتى وإن شعرت بأني أصبحت أفضل حالاً بدونها، فانه لا يزال يمكننا القول بأن حقوقي انتُهكت.

لتحقيق هذه الخطوة التي تقضي بأن منهج نوزيك لا يمكن أن يبرر تملك الأفراد أو الجماعات للمخصصات غير المملوكة، أشار كوهين إلى أن الأساس الذي أقام عليه نوزيك مقارنته فيما يمكن أن يحصل عليه الفرد في حالة تملك المخصصات، أو التملك على أي حال، تعتبر مقارنة عشوائية وأنه يجب أيضا أن يعتبر التنوع في تسويات الملكية الجماعية خياراً أساسيا.[6] وحسب ما ذكر كوهينفهناك "أشياء أخرى حدسية ذات صلة وتظهر شرط نوزيك على أنه غير دقيق وتعسفي، فلم يدع فرصة للبدائل التي تجعلنا قادرين على مقارنة ما يحدث عند تملك المخصصات لمعرفة إذا ما كان يلحق الأذى بأي فرد من الأفراد. (1995b.78) البديل الوحيد الذي جاء بههو "ذو العلاقة الحدسية" فيما يخص الملكية المشتركة وفقاً للمصدر الذي ينص على:...هي مملوكة من قبل الجميع، وتقر حرية التصرف بها بشكل جماعي ويصعب تحديد الأسلوب الصحيح للتوصل إلى هذا القرار ولكنه بالتأكيد لا يحق لأي شخص من الملاك المشتركين بخصخصة جزء من الأصول أو كلها بشكل منفرد بغض النظر عن التعويضات التي يمكن أن يقدمها للبقية... فإذا كانت الملكية الجماعية ذات أولية فضلاً عن الملكية الفردية فإنه، من الناحية الأخلاقية، يحق لـ "*ص*" من الناس منع "*س*" من التملك حتى وإن كان تملك "*س*" يعود بالمنفعة على "*ص*". (المرجع السابق، 83)

يسعى كوهين جاهداً في طرح هذه المشكلة إلى "تحقيق المساواة أو (على الأقل القليل من عدم المساواة) في الملكية الذاتية وذلك عن طريق وضع قانون اقتصادي أساسي لضم الملكية الذاتية ضمن منهج قائم على المساواة في الوصول إلى مصادر الثروة العامة" (1995b,92) لم يقم كوهين أبدا بتوضيح عبارته "القليل من عدم المساواة" أو ما يمكن أن تعني، فليس

[6]يدعي كوهين بأن تملك المخصصات ليس فقط مسموحا وإنما يجب أن يكون مثالياً كذلك. انظر إلى مناقشة كلا نوعي تبريرات Simmons 1994.

هناك معيار ثابت يحدد قدر عدم المساواة. وبالنسبة لكوهين، عند اقتران مبدأ الملكية المشتركة بالملكية الذاتية سيكون 1) يمنع حقوق التملك الفردي أو المجموعات الفرعية (أو تملك الأملاك الفردية من خلال التقسيم) وذلك عن طريق الاتفاق الحر. 2) سيسهم في توزيع متساوي للدخل (أو أنه إذا سمح بعدم المساواة لن يكون هناك درجات متفاوتة في السيطرة على الطاقة الإنتاجية، بمعنى أنها لن تكون ناتجةً عن تملك شخص واحد لذاته. لقد حاول كوهين أن يبني هاتين النتيجتين على الأساس العقلاني لهما، والهدف من جهوده هو إثبات أن الملكية الذاتية والتملك لا يترتب عليهما حقوق للملكيات المتعددة في ظل ظروف الملكية المشتركة السابقة لها للموارد من غير الأعمال. ويزعم كوهين بأنه ليس هناك مخصصات مملوكة من قبل أفراد أو جماعات ثانوية تلبي شرط نوزيك ضد الأذى بشكل صحيح. وعلى ذلك لن تتحقق شرعية تملك المخصصات من قبل الأشخاص أو الجماعات الثانوية من وراء شرط عدم الملكية. وفي الخطوتين التاليتين له سيبين فيهما أن العقلانية ستحد من التملك المشترك للأصول في التقسيمات المتفق عليها من قبل الأفراد والجماعات الثانوية، ولا يعقل أن يوافق الملاك المشتركين على توزيع غير متساوٍ لإنتاجهم المشترك، وهاتان النقطتان هما ما سأقوم بمعارضتهما.

هل التقسيمات لمصادر الملكيات المشتركة غير منطقية؟

إن كل من حجتي كوهين الأولتين والقائمتين على المنطقية تُعنى بتقسيمات الأصول (المخصصات)، ولقد رُفض التقسيم الفردي أو الجماعي الثانوي، أو تملك المخصصات للأصول المملوكة بالاشتراك على أساس أن "(ص) من الناس سيكون له سبباً جيداً لممارسة حقه في منع (س) من تملك الأشياء التي سينتفع منها (ص)، لأنه إذا ما منع (س) من التملك فسيكون بإمكانه مساومة (س) على حصته من العوائد التي سيحصل عليها إذا ما سمح وأذعن لـ(س) بالتملك، وسيكون بإمكان (ص) استغلال (س) بشكل أكبر مما قد يقدمه" (كوهين1995b,84). ويرى كوهين أن (ص) لا يسعى إلى تحقيق المساواة في توزيع الأصول وإنما هو يسعى إلى تحسين "حصته من العوائد" من الأصول المملوكة بالاشتراك.

لم يكن واضحاً على الإطلاق في هذا النص كيف أن تهديد حق *(ص)* بالنقض "سيمنحه الحق في الأخذ" إلا إذا ما أذعن (ص) بالسماح لـ (س) بالتملك، وفي هذه الحالة لن تكون العوائد مملوكة بالاشتراك وخاضعة للتوزيع. إن الحجة القائلة بأن (س) يمنع (ص) من التملك حتى يحتفظ بالحصة الأكبر

من المردودات على حساب (ص) ليست مترابطة فإذا كان لابد من السماح لـ(س) بالتملك فإنه لن يكون هناك منتج مشترك متبادل.

دعونا نضع جانباً عدم وضوح الحجة السابقة، من الجدير بالذكر أن كوهين أشار بحرص بأن شخصا ما قد يكون لديه سبب جيد لرفض التملك مثل ما لديه لإجازته. هناك عدد من الحالات الملاحظة حيث المصادر المملوكة تقسم على أساس اتفاق حر بين الطرفين، مثل (شراكات الأعمال التجارية أو الزواج)، وتحصل هذه الحالات في حين تحقق أحد أو بعض المواقف التالية:

أ. لم يعد الأطراف يرغبون بالتعاون نتيجة لخلافات ليس لها علاقة بالإنتاج المادي القائم عليه تعاونهم. فربما يفضل كل منهم عدم الخضوع لسلطة حق النقض فيما يخص التصرف بالأصول المملوكة بصورة مشتركة.

ب. إن حجم أو بناء جماعات أصحاب الملكيات المشتركة يستتبع زيادة تكاليف العمولات الموزعة، فيصعب الوصول إلى اتفاق مشترك فيما بينهم على توزيع أصول الأملاك المشتركة والذي يعتبر أكبر بكثير من مجموع الخسائر الناتجة عن حق تقسيم تدفق الدخل الناشئ عن الأصول المملوكة المشتركة بشكل متكافئ. وسينتج عن ذلك أن أولئك الذين سيتكفلون بالخسائر الناتجة عن التقسيم لا يزال يتم تعويضهم من المصادر المحررة من تكاليف المعاملات العالية المنسوبة إلى الملكية المشتركة. تحت ظل هذه الظروف، ولو افترضنا أن تكاليف المعاملات التي تم التفاوض عليها مرة واحدة، وأن التقسيمات ليست مكلفة للغاية فإنه سيكون من المنطقي لأصحاب الأملاك المشتركة أن يوافقوا على تقسيم الأصول المملوكة بطريقة مشتركة.

ج. يعتقد فرد من الأفراد أو مجموعة من الأفراد أنه - أو أنهم - يستطيعون إدارة حصة مقسمة من المصادر الحالية المملوكة بطريقة جماعية أفضل من إدارتها بشكل جماعي؛وبالتالي يمكنهم إدارة الفائض، حيث يمكنه - أو يمكنهم - تقديم تعويضات لأصحاب الملكيات المشتركة الآخرين مقابل خسائرهم الناتجة عن الحصة المقسمة من تدفق الدخل الذي سيحصلون عليه من الأصول المملوكة بالاشتراك.

د. يختلف أصحاب الملكيات المشتركة في عملية الخصم من تدفق الدخل المستقبلي، وهذا ينتج عنه تفضيلات مختلفة في الادخار مقابل الاستهلاك، فتقسيم عدة ممتلكات تتيح لهم توزيع الدخل بين الاستثمار والادخار بشكل مختلف. فعلى سبيل المثال؛ إذا كان (س) من الناس يفضل سياسةكل واشرب وتزوج اليوم، فقد تموت غداً" وفي المقابل (ص) من الناس يفضل سياسة "الفلس الذي تدخره هو الفلس النافع" أو مثلا إذا كان (س) ليس لديه أمل للعيش فترة أطول نظراً لتقدم سنه أو أيا كان السبب؛ سيكون من المستحيل إذا أن يتوصلوا إلى اتفاق بين استهلاك ما لديهم الآن لاستثماره في المستقبل وبين الاستمتاع به حالياً؛ في حين أنه مع التقسيم سيرضي ذلكأوليات كل فرد حتى وإن كان على حساب تدني إجمالي الدخل المادي.

حاول كوهين في حججه أن يبين أن تقسيم المخصصات الناتج عن عدم المساواة في الأصول، تحت ظروف الملكية الجماعية، غير منطقي، ولكن فشلت حججه في تبرير هذه النتيجة، فلم يكن واضحا في تحديد الأمر المهم بالنسبة له، فهل هو يقصد تملك المخصصات بحد ذاته أم أن تملك المخصصات الذي من شأنه أن يؤدي إلى التوزيع غير المتكافئ "للناتج". وبالرغم من ذلك فان حجته فشلت في كلتا الحالتين[7].

لقد أجاز كوهين احتمالية التقسيم المتكافئ الدقيق للأصول الأولية، على الأقل في ظل ظروف الإجماع، بالأسلوب الذي فضله هيللستاينر Hillel Steiner.[8] إن الملكية المشتركة، بخلاف التقسيم، "تمنع التشكل النوزيكيNozickian formation الذي يقضي بعدم المساواة في الملكية الفردية من خلال وضع جميع الموارد تحت السيطرة الجماعية. (كوهين، 1995 b، 102). لقد اعترف كوهين بان الملكية الجماعية والتقسيم المتكافئ، تحت ظروف الإجماع، "ممكن أن تحول وبسهوله إلى الآخرين" (المرجع السابق، 105).ولكن يبدو أن الاستعدادات، فيما عدا المساواة الملزمة، وبغض النظر عن الجنس البشري بأكمله أو العوامل المنطقية، قد استبعدت ببساطة.[9]

---

[7]من الجدير بالذكر أن السلع ممكن أن تقسم على أساس الاتفاق حتى في "الأجزاء الغير قابلة للتقسيم"، وهذا أمر شائع. ولقد وصف (8H. Peyton Young (1996, 373 تقنيات عالمية لتحديد حقوق الملكية السابقة في الأشياء الغير قابلة للتقسيم.

[8]على سبيل المثال، انظر إلى Steiner 1994,، وبالأخص الخاتمة عن إعادة التوزيع فقط

[9]من الجدير بالذكر أنه في عدة حالات حقيقة نتج عن ترتيبات الملكية الجماعية تقسيمات طوعية للأراضي (وكذلك من الموارد الأخرى)، ولم يذكر كوهين أن أصحاب الأملاك المشتركة والذين وافقوا على التقسيم عانوا من خداعات غير منطقية. للمزيد من

مما لا شك فيه، أنه إذا ما تم تقسيم ملكية المصادر وتم إنشاء ملكيات أخرى متعددة فانه يمكن إعادة تأسيس الملكية المشتركة من قبل عدة ملاك يتفقون على إعادة تجميع أصولهم في أصول مملوكة بشكل مشترك.[10]ولكن لا يمكن اعتماد إصرار كوهين على أن أصحاب الأملاك لن يوافقوا، أو أنه من غير المنطقي أن يوافقوا على التقسيم. سأتطرق قبل الانتقال إلى الخطأ الخطير في حجة كوهين إلى أن فهم كوهين الخاطئ لنوزيكبالرغم من أن هذا التصحيح ليس ضرورياً لإبراز أخطاء منطق كوهين.

قال كوهين(84 ,1995b) "لابد وأن نوزيك افترض أنه لا يمكن أن تكون المصادر العالمية مملوكة ملكية جماعية من الناحية الأخلاقية فعلى العكس من ذلك فإنها لقمة سائغة لمن يتلقاها، وبالرغم من ذلك لم يثبت هذا المقترح، بل أنه لم يكلف نفسه عناء تحديده ولم يظهر أي وعي بمدى حاجته له". هذا غير صحيح؛ فقد أعلن نوزيك بشكل واضح (1974, 178)إيمانه بأن جميع مطالبات الملكية يجب أن تكون مبررة سواءً كان ذلك بشكل جماعي أو فردي أو كلاهما : "الأشخاص الذين يفضلون الحرية الفردية ليسوا هم فقط من يحتاجون إلى نظرية لإنشاء حقوق ملكية مشروعة، فحتى أولئك الذين يؤمنون بالملكية الجماعية،من قبيلجماعة من الناس الذين يعيشون في منطقة واحدة ويمتلكون هذه الأرض بالاشتراك بكل ما تحتويه من موارد، فلابد أن يحتاجوا إلى نظرية لإنشاء حقوق ملكية مشروعة. فيجب أن يبينوا أن الناس الذين يعيشون في هذه الأرض لديهم حقوق في أن يقرروا ما ينبغي فعله في أرضهم وفي مصادرها، وأن يعرفوا لماذا يعطون هذه الحقوق دون غيرهم ممن لا يعيشون معهم". بدلا من أن يتهم نوزيك بأنه "لم يكلف نفسه عناء...ولم يظهر وعيه بما يحتاجه" في هذه النظرية، نجد أن كوهين هو الذي فشل في تقديم نظرية عن لماذا أو كيف يجب أن تكون الملكية المشتركة، أو كيف كانت، أو كيف يتم تبريرها، أكثر من التأكيد على أنها "ذات علاقة بشيء حدسي".

ولكن بالرغم من ذلك، فإن هذا التوضيح ليس أساسيا لإظهار أخطاء حجة كوهين، وحتى لو تم تأييد افتراض كوهين في الملكية المشتركة الأولية، نجده قد فشل في إظهار أنه ليس من المنطقي الموافقة على تقسيم

بعض الدراسات الأدبية وبعض الدراسات ذات الصلة انظر إلى: Ellickson 1993, especially 1388-92, and Libecap 1989. وللدراسات التاريخية عن التقسيمات الطوعية التي تظم ملكيات شائعة، انظر إلى: ملاحظات نوربرغ حول شعبية التصويت على تقسيم الأراضي العامة في فرنسا الثورية "إذا كان الفلاحون صوتوا لصالح أوضد التقسيم فإنهم قد فعلوا ذلك عموما بفارق كبير جدا في كثير من الأحيان وبالإجماع"(Norberg (1988, 268. Norberg 1988. 71.95% صوتوا لصالح التقسيمات في استفتاءات عام 1793 .(ibid., 271).

[10]لقد بينت الظروف المرتبطة بهذه الترتيبات فعاليتها المثبتة لكلا الطرفين وألقت الضوء على دراسات الحالة في Lueck 1993 .

هـل التقسـيم غيـر المتكـافئ للمحصـول المنـتج بالاشـتراك غيـر منطقي؟

إن حجـة كـوهين الثانيـة والأكثـر تعقيـداً هـي محاولـة لتوضـيح: افتـراض أن الملكية المشتركة أمر لا مفر منه، بمعنى آخر (الإصرار على أنه ليس من المنطقي الموافقـة على التقسـيم و مخالفـة التجربـة التاريخيـة والاعتبـارات المـذكورة أعـلاه)، وعـدم المسـاواة فـي المسـاهمات فـي منـتج تـم إنتاجـه بصورة مشتركة، بمعنى آخر (المنتج حيث جميع عوامل المساهمات ...) وهذا سينتج عنه بالتأكيد توزيع متكافئ للإنتاج المشترك ("المساواة التامة في الحالة"). (تحتمل هذه النتيجة أيضا أفضلية متكافئة للمتعة إلى جانب الجهد؛ ما يسعى كوهين لتوضيحه هو أن الإنتاج الهامشي غير المتكافئ، في ظل هذه الظروف، لن ينتج عنه توزيع غير متكافئ للإنتاج المشترك. لقد افترض كوهين، تماما مثل رولزRawls، أن جميع المحاصيل تم إنتاجها بصورة مشتركة وعلى ذلك فإن توزيع الإنتاج المشترك سيكون ناتج عن اتفاق بين أصحاب الأملاك المتضامنين. إن كوهين يختلف عن رولز في المنح وذلك لغرض معارضة نوزيك وهي أن الأطراف المتفقين يعرفون قدراتهم الإنتاجية ويملكون هذه الملكات الطبيعية. إن الملكية المشتركة تعني أن كل مالك له حق رفض أي من التقسيمات المقترحة للإنتاج المشترك، وذلك لأن كل فرد له حق رفض التصرف في عوامل الإنتاج، من غير العمال، الذينيسهمون في الإنتاج المشترك.

كتب كوهين "لقد جئت ببديل عن فرضية نوزيك "لقمة سائغة" بأن العالم الخارجي مملوك من قبل الجميع بطريقة مشتركة، وأن كل فرد له حق الرفض في الاستفادة المستقبلية منهذا العالم. كما أنني بينت أن المساواة التامة في الحالة تتأكد عندما تكون فرضية المساواة حول ملكية الموارد الخارجية مرتبطة مع موضوع الملكية الذاتية" (14). إن الملاحظة الدقيقة تشير إلى أن حجة كوهين لم تبين "تأكيد المساواة التامة للحالة".

اقترح كوهين (1995b, 94) أن نأخذ في الاعتبار شخصين يسكنان العالم، "عاجز" و"قادر" حيث لا يتماثلون في القدرة على الإنتاج، ويشتركون في ملكية الموارد الخارجية المتاحة. وفي هذه الحالة، كل شخص يملك نفسه، وجميعهم يشتركون في ملكية كل شيء أخر" (ibid., 95) ثم وصف ثلاث حالات حيث المفاوضة بين الطرفين مستحيلة:

أ. لا يستطيع "القادر" على إنتاج حاجة شخص واحد ليوم واحد. إذاً سيموت كل من القادر والعاجز.
ب. يستطيع القادر أن ينتج ما يكفي حاجة شخص واحد أو أكثر من حاجة الشخص الواحد ولكن أقل من حاجة شخصين، سيدع "العاجز" القادر ينتج ما يستطيع إنتاجه ما لم يقده الحقد والكره إلى غير ذلك. إذا يعيش "القادر" ويموت "العاجز".
ج. يستطيع "القادر" أن ينتج فقط ما يكفي لسد حاجته وحاجة "العاجز"، فيمنعه "العاجز" من الإنتاج إطلاقا إذا لم ينتج ما يكفي لكليهما، فيفعل القادر ويعيش كلاهما حد الكفاف.

لن يكون هناك فائض لتتم المفاوضة عليه في جميع الحالات الثلاث السابقة. ويمكن وصف الحالتان اللتان قد تتم المفاوضة على الفائض فيها كما يلي:

أ) إذا أنتج القادر على أي حال، فإنه سيحدد مقدار ما ينتج حسب ما يراه هو بشكل مستقل، وإذا ما زاد عما يكفي كلاهما فإنهم بالتالي سيفاوضون على توزيع فائض ثابت، عندها سيكون ثمن فشل اتفاقهم عدم الإنتاج وبالتالي يموت كلاهما.
ب) قد يتمكن القادر على إنتاج فائض، بل وحتى أنه يستطيع زيادة حجم إنتاجه، في هذه الحالة لن يفاوض القادر والعاجز على مقدار ما سيحصل عليه كل منهما، كما في ب، ولكنهم أيضا سيفاوضون على مقدار ما يمكن إنتاجه. (Cohen 1995b, 95)

يعترف كوهين (96 ,1995b) بأنه قد يختلف العاجز والقادر في تفضيلاتهم للمتعة والجهد(حيث ميز ذلك، على نحو غريب، بأنه " المنفعة السلبية في الجهد على القادر، والمنفعة السلبية للعجز على العاجز")[11] وعدم التماثل هذا ممكن أن يكون عاملا في عملية المفاوضة، على افتراض أنه يسمح

[11] ليس واضحا كيف أن عجز العاجز يكون مصدراً لعدم المنفعة عليه بالطريقة التي يكون فيها عمل القادر مصدرا لعدم المنفعة عليه حيث لا يستطيع العاجز، بالافتراض، أن ينوع عجزه بالطريقة التي يستطيع بها القادر تنويع جهده، وسواء كان كوهين يقصد ذلك أم لا، أن مثل هذه الملاحظة تصبغ الموقف الذي يصفه كوهين بمشاعر التعاطف الطبيعية مع البؤساء وإدخال عناصر غامضة في وصف موقف المساومة، كما أن مثل هذه المشاعر العاطفية جلبت في المقدمة من خلال وصف حالة المساومة على أنها شخصين يتعاملون مع بعضهم البعض وجها لوجه، ولربما على أساس معرفة شخصية وليست على أنها حالة تفاعل بين طرفين لا تربطهم صله بل وحتى لم يلتقوا ببعض وجها لوجه. وبالرغم من أن كوهين نص على أن علاقة العاجز والقادر بأنها "نفعيه عقلانية" فالحالة التي يصفها لا تمثل دوافع شائعة، وان وصفه يثير مشاعر شائعة مشتركة بين مجموعه صغيرة حميمة يلتقون وجها لوجه. ولقد أشار فريدريك هايك إلى أهمية التمييز بين حالتين مختلفتين (18 ,1988) في قوله "أن البناء الطويل الأجل لا يتشكل من خلال الأفراد فقط ولكن من عدة أفراد متداخلين غالباً في بناء متداخل ضمن استجابات فطرية قديمة مثل التضامن والإيثار تواصل الحفاظ على أهميتها من خلال التعاون التطوعي حتى وان كانوا غير قادرين على خلق أساس لنظام ممتد بأنفسهم. أن جزء من الصعوبات الحالية التي نواجهها هي انه ينبغي علينا ضبط حياتنا وأفكارنا وعواطفنا بشكل مستمر حتى نتمكن من مواصلة العيش معاً رغم اختلاف النظم بالنسبة لأحكامنا، وعلى هذا ينبغي علينا أن نتعلم كيف نعيش في عالمين مختلفين في وقت واحد."

بالاختلافات الناتجة عن مساواة تامة للمنتج. وأكد كوهين على أن مثل هذه الاختلافـات فـي التفضـيلات لـيس لهـا علاقـة بالقـدرات، وعلـى ذلـك فـان "النقطة الحاسمة هي أن موهبة القادر لن تؤثر فقط على مقدار ما سيحصل عليه، فإذا كانت ممارسة موهبته مملة بالنسبة له، فهو في واقع الأمر سيحصل على تعويضات إضافية ولكن فقط لأنه منهك وليس لأن جهده أنهكه. (ibid.)

يحـاول كـوهين، بالتـالي، إثبـات ذلـك فـي ظـل ظـروف الملكيـة المشـتركة للأصول، لن يحصل من ينتج أكثر على حصة من المحصول تتناسب مع ما ينتجه أو بشكل آخر غير مساوية لتقسيم متكافئ، بمعنى آخر أنه جزء بسيط من النـاتج الإجمـالي المقسـم علـى أصـحاب الأمـلاك. إذا عمـل القـادر لعشـر سـاعات وجمـع 100 مكيـال مـن التفـاح، وفـي المقابـل يعمـل العـاجز لـثلاث سـاعات ويجمـع 10 مكاييـل مـن التفـاح فـإن مطـالبهم العقلانيـة تقضـي بأنـه في نهاية اليوم سيحصل القادر على 55 مكيال والعاجز على 55 مكيال أيضا. ولأنه يصعب قبول ذلك، حاول كوهين أن يجد سببا لأن يحصل القادر على أكثـر مـن 55 مكيـالا فـي النهايـة، أو بعبـارة أخـرى هـو أن جمـع التفـاح لـيس أمرامسـلياً (إنـه أمـرا يزعجـه). قـد يكـون هـذا الجـزء أكثـر أجـزاء كـوهين غرابـةً حيث ينقلنا من غموض إلى غموض في محاولته لإيجاد مفارقات دون وجود اخـتلاف. ولقـد افتعـل كـوهين هـذه المفارقـات بـين قـدرة شـخص مـا وبـين تفضـيلاته لكـي يبـرر الاختلافـات فـي المسـاواة التامـة علـى أسـاس عقلانـي مطلـق. وفـي الواقـع قـال إنـه إذا وافـق أصـحاب الملكيـات المشـتركة علـى التقسيمات غير المتساوية فان ذلك ناتج عن تفضيلات مختلفة عن المتعة (والممل من الجهد) وليس ناتجا عن المواهب أو القدرات غير المتكافئة.

ونـص كـوهين (1995b, 96) أيضـا علـى أنـه " إذا كانـت ممارسـة موهبتـه مملـة بالنسـبة لـه فهـو فـي واقـع الأمـر سيحصـل علـى تعويضـات إضـافية، ولكـن فقـط لأنـه منهـك ولـيس لأن جهـده أنهكـه". إن العبـارة "إضـافية" لا تعطـي معنـى صـحيحاً هنـا وخاصـة وأن السـؤال هـو كـم مقـدار الإنتـاج الـذي سـييتم إنتاجه وما هو مقدار حصة كل من القادر والعاجز. قد يقوم العـاجز بالمطالبـة بثمن قبوله لاستخدام الأصول المملوكة بالاشتراك ولكـن هـل سـيفلح فـي فعـل ذلـك؟ ومـا هـو مقـدار مـا سيحصـل عليـه بالاعتمـاد علـى إمكاناتـه المساوم عليها؟ إذا ما نظرنا إلى نموذج كوهين للفراغ والجهد على أنه قابل للتحويل المباشر، أعلى على الأقل من حد الكفاف الأساسي، نجد أنه سيتم تحويل تراجع ضرر الفراغ على حساب زيادة ضرر الجهد، فإذا شعر القادر

بالتعب فإن ذلك بسبب الضجر من العمل[12]. إن تمييز كوهين بين كلا من الجهد والتعب من الجهد لم يكن واضحاً كما أنهأخفق في إيصال حجته بشكل مقبول.

لقد اقترح كوهين أن المحصول سيقسم قسمة متساوية بالمناصفة بين كلا الطرفين وأن هذا التقسيم هو الطريقة المنطقية الوحيدة. إن القسمة المقسمة على القادر والعاجزكما تم وصفها سابقاً في (هـ) ستكون غير مرجحة، ففي كل الأحوال، في حين أن أي نسبة مقسمة على نحو(40⁄60، 50 50⁄ أو أيا كان) للمحصول ومقدار الجهد،فان المبلغ الإجمالي لنصيب العاجز سيكون مفضلا من وجهة نظر كل من العاجز والقادر. إذا نظرنا إلى تفضيل كوهين للتقسيم بالمناصفة (50⁄50) في نفقات جهد القادر الذي ينتج 100 وحدة فان العاجز والقادر سيكون نصيب كل منهم 50، وهذا يعني أن القادر سيتلقى ضريبة بمعدل 50% بالإضافة إلى 50% من معدل الضريبة الهامشية.وإذا تمت الموافقة على مبلغ مقطوع من 50 وحدة + 1 فإن العاجز سيكون أفضل حالا، وسيكون معدل الهامش الضريبي للقادر صفر بعد أن كان 51 وحدة، أي أنه إذا تم تشكيل منحنى للجهد المبذول ستكون النفقات أكثر بالنسبة للجهد المبذول، وبالتالي سيكون العاجز والقادر أفضل حالا من خلال الاستعاضة بالمبلغ المستقطع المدفوع للعاجز مقابل سماحة للقادر بالعمل في الموارد المملوكة بالاشتراك. وعلى ذلك نستنتج أن إصرار كوهين على قسمة (50⁄50) بغض النظر عن مقدار الإنتاج، ليست لصالح أي من الطرفين. لقد فشلت حجة كوهين فيما يخص التوزيع المتكافئ (50⁄50) للمحصول حتى وإن أصر على أن النسبة المئوية للمحصول النهائي هي الأفضل منطقياً بالنسبة لمبلغ مقتطع.

سأنتقل الآن إلى أكثر حجج كوهين غموضا وتعقيداً، وهي أن العاجز، بالنسبة لكوهين، في الحقيقة لديه سلطة حق الرفض التام لعمل القادر، وهذا يعنيأن قدرة القادر الكبرى على الإنتاج ليس لها أي تأثير على توزيع المحصول:

> لا يحصل القادر على زيادة، لأنه هو وحده وليس العاجز الذي ينتج، ويتحكم العاجز بشرط أساسي واحد للإنتاج (يرخي حق الاعتراض على استخدام الأرض)، ويتحكم القادر في شرطين ولكن هذا لا يمنحه خاصية المساومة. إذا كان هناك مصلحة

---

[12] ثبت الكسندر روزنبرغ مسمارا في نعش "التفضيلات مقابل الإنتاج (15 ,1988) حيث لاحظ تأثير المهارة والإعاقة الاقتصادي وقد يكون مثل تأثير التفضيلات والذوق"، وإذا استعارنا على سبيل المثال الخوف من المرتفعات أو الشعور بالطمأنينة وموهبة تسلق شجر جوز الهند فان تفضيل الأماكن المرتفعة ينتج عنه عائد اقتصادي أو "منفعة" غير تلك التي تنشأ عن موهبة التسلق، وبالتالي تكون التفضيلات والمواهب صعبة إن لم يكن تمييزها مستحيلاً.

> تكلف 101 دولار، وأنت تملك 100 دولار، وأنا أملك 1 دولار فقط، وإذا كنا كلانا عقلانيين ونسعى لتحقيق المصلحة الذاتية، لن تحصل أنت على نصيب أكثر من المصلحة إذا كنا اشتريناها بالمشاركة، لأنك قدمت أكثر بكثير مما هو مطلوب للحصول عليها (Cohen 1995b, 96).

إن هذا الادعاء مبني على الغموض، وكما يفترض أن "مصلحة تكلف 101 دولار، أي بمعنى أنه ليس هناك اختلاف في المدخلات والنواتج، (مقابل 101دولارستحصل على مقدار الحد الأدنى من المصلحة، ومقابل 100دولار لن تحصل على شيء، ومقابل 102 لن تحصل على أكثر. إنكوهين هنا يخلط الحالتين (جـ ود) مع (هـ) بصفتها الحالة الطبيعية والأكثر أهمية. نص كوهين في الحالتين جـ ود على أن القادر ليس بإمكانه تحديد إنتاجه بأقل أو أكثر، ولذلك فان الناتج المراد تقسيمه ثابت لا يتغير.

يختلف هذين التصورين جذرياً عن الحالة التي تم وصفها في (هـ) لأنه في هذه الحالة (الأكثر واقعية) تكون مدخلات العمل فيها متنوعة حيث أنه ليس هناك "مصلحة" تكلف قيمة ثابتة، كما هو الحال في الحالة (جـ) (حيث الحد الأعلى المحتمل للإنتاج هو الحد الأدنى الضروري للإنفاق على القادر والعاجز)، أو في الحالة (د) حيث المدخلات الوحيدة الممكنة أكثر من الحد الأدنى الضروري للإنفاق على العاجز والقادر، ولكن الاختلاف غير ممكن لا في المدخلات ولا في الإنتاج). وفي الحالة (هـ) يكون كل من المدخلات والإنتاج متنوعان. إن القادر يملك خيار تنويع إنفاقه للجهد مقابل تنويع الإنتاج؛ إذا كانت الـ 100 دولار تمثل قيمة الجهد الضروري لإعالة القادر والعاجز، والـ 1دولار تمثل قيمة إرضاء العاجز لحقه في الرفض على نشاط القادر، فإن التساؤل المهم هنا هو ماذا سيحدث للإنتاج المتزايد نتيجة استثمارات القادر الإضافية للـ 5 دولار، و30 دولار 68.43 ...الخ، في حين أن العاجز ليس لديه سوى الـ 1 دولار السحري (ضروري لتحقيق الإنتاج) للمساهمة به. كل ما نستطيع قوله بشكل مؤكد عند النظر إلى افتراضات كوهين هو أن العاجز سيتلقى، على الأقل، الحد الأدنى الضروري لإعالة نفسه كما أنه لن يقبل تحت أي ظرف من الظروف بأقل من ذلك. مع احترامي لكوهين، ليس هناك أدنى سبب للإصرار على مشاركةالإنتاج الزائد من الـ 100 دولار من مدخلات القادر والـ 1 دولار من مدخلات العاجز بالتساوي فيما بينهم. لا يعتمد التوزيع فقط على تفضيلات القادر للمتعة على الجهد، بل يعتمد أيضاً على تطلعات كلا الطرفين. يستتبع إقحام هذه التطلعات بحد ذاته

عدم القدرة قطعاً على تحديد النتائج. وكما أشار توماس تشيلنغ Thomas Schelling (1960،21)إلى مثل هذه الحالات في قوله " ينطوي عليها عامل المساومة الخالص، المساومة حيث يكونلتوقعات كل طرف من الأطراف عما سيقبله الطرف الآخر دورا مهماً في توجيهه، عندها ستتفاقم التوقعات إذا ما أصبح كل طرف تقوده توقعاته ويعلم أن الطرف الآخر أيضاً موجه بنفس الطريقة".

في قضية من هذا النوع الذي يصفه كوهين، في المساومة على الفائض، سيحصل المساوم الملتزم بصدق على الحصة التي يرغبها إذا لم يكن الطرف الآخر ملتزما في الوقت نفسه[13]. إن الملاحظات التي قام بنشرها جي إيه كوهين تبين أنه قد التزم استراتيجية معينه (التوزيع المتكافئ تماماً) في أنواع الحالات التي وصفها بأنها (كما لو أنها ستقتضي إراقة لماء الوجه والسمعة الأكاديمية إذا ما نصح بشيء ومارس شيئا آخر). وقد يتوقع أي شخص يجد نفسه في موقف مساومة مع جي إيه كوهين أن الخطوة الوحيدة القابلة للتطبيق هي المطالبة بنصف كل ما هو معرض للخطر - لا أكثر ولا أقل - وهي استراتيجية التوازن المكملة لاستراتيجية ملزمة بشكل قطعي بالمطالبة بالنصف الواحد[14]، ولكن هذه الاستراتيجية قد لا يمكن تطبيقها مع مساوم آخر غير كوهين. إن مفهوم العدالة الدقيق لا يمثل الاستراتيجية العقلانية الفريدة للمساومة الذي ادّعاه كوهين.

يرى كوهين أن مثال الـ10 دولار والـ1 دولار اللازم بالاشتراك لشراء منفعةيثبت "أنه لن يكون هناك عدم مساواة، أو أنه لن يكون مصدرها ملكية القادر لطاقاته، بل سيكون تأثير وظائف الأطراف ذات المنفعة على نتائج عملية المفاوضات" ومع ذلك، لم يكن هذا الاستنتاج مدعوما من حجة كوهين.

لقد واصل كوهين مراعاة ما سماه بـ "اعتراض قاصر نسبياً على الحجة" والذي يعتبر مع ذلك أساسيا لادعاء كوهينبأن الملكية الذاتية مرتبطة بالملكية المشتركة لكل شيء آخر سيؤدي بالضرورة إلى الدخل المتساوي. الاعتراض هو أن صاحب عامل الإنتاج ممكن أن يهدد العامل أو ما يعادله (كل الأشياء النسبية ذات صلة هنا) لتمكين اضمحلال قيمته أو الفشل في تعزيز إنتاجه. إن القادر كما في الحالات (د وهـ) أعلاه " لديه القدرة بالسماح لموهبته بالاضمحلال" (Cohen 1995b, 97). ولكن مع ذلك، فإنه بالنسبة

---

[13]سيكون بإمكان الطرف الذي يقدم التزاما لا رجعة فيه حصر نطاق عدم التحديد على الأشياء المفضلة بالنسبة له (Schelling 1960, 24)

[14]انظر إلى Sugden 1986, 67–69 لمعالجة النظريات التكميلية.

لكوهين (نفس المرجع 97) " الشيء غير الواضح، نتيجة لصعوبة مفهوم العقلانية، هو إذا ما كان تهديد شيلنغ ذا مصداقية وفعال في نفس الوقت على افتراض أن الجميع عقلاني، وإذا تحقق ذلك فان أولئك الذين لديهم قدرة كبيرة على الإنتاجسيكون نصيبهم أكبر في عالم مملوك بصورة مشتركة لأسباب أبعد من تصور أن عملهم شاق بالنسبة لهم". (وكتب كوهين في إصدار سابق من مقالته المنشورة (Cohen 1986, 82) "الشيء الذي لا أعرف كيف يتم تقييمه، وذلك بسبب فهمي غير المؤكد عن نظرية المساومة، هو إذا ما كان تهديد تشيلنغ موثوق بالفعل...").

رفض كوهين هذا الاعتراض ووصفه بأنه "قاصر"لأنه "يحقق الشراء فقط في حالة غريبة نوعاً ما حيث يستطيع القادر التقليل من طاقته الإنتاجية"،و قد لمح كوهين أن القادر سيهدد بالتقليل من طاقته وذلك عن طريق قطع قدميه أو بأن يسبب لنفسه العمى، ويبدو أن كوهين يعتقد بأن مثل هذه الاستراتيجية ستكون أقل من أن يتم تصديقها. ولكن دعونا نلقي نظرة على تلك الحالات التي وصفها كوهين حيث قد تشكل خطرا من هذا القبيل، إن مثل تلك الاستراتيجية ستكون عديمة الفائدة في الحالتين (أ وب) ولن تكون معقولة في الحالة (جـ) حيث الحد الأعلى للناتج سيكون كافيا فقط لإعالة القادر والعاجز مع عدم وجود فائض للمساومة عليه. وبالتالي تكون النتيجة واضحة: سيصر العاجز على أن يعمل القادر لينتج الحد الأعلى الكافي تماماً لإعالة كل منهم بقدر الإمكان بصرف النظر عن توزيعه بشكل متكافئ، ولن يكون هناك فائض قابل للتوزيع فوق مستوى الكفاف. إن مثل هذه الاستراتيجية قد تكون، أو قد لا تكون ذات مصداقية في الحالة (د) من حيث عدم اختلاف مدخلات الجهد ووجود الفائض القابل للتوزيع، وتعتمد المصداقية بشكل تام على قدرة القادر على الالتزام وقدرته على إقناع العاجز بأنه سيخضع للتهديد، وسيكون فعل ذلك أمرا صعبافي غياب طرف ثالث يتم التعاقد معه للقيام بعملية التطبيق، أو أنها تعتمد على طريقة أخرى حيث تحد من خيارات القادر في مرحلة ما قبل الاتفاق.(من الجدير بالذكر أيضا أنه يمكن للعاجز أن يلتزم بالمطالبة بنصف واحد أو أكثر من النصف الواحد، كما أنه لا يوجد في الحالة (د) شيء يمنع العاجز من الالتزام بممارسة حق الرفض في الحصول على حصة أكبر من الفائض المحتمل المتاح.) ولكن لم يتمكن كوهين من أن يستنتج من عدم الإتاحة في الاستراتيجية كما في الحالة (ج)، ولا من المصداقية المشكوك فيها كما في الاستراتيجية في الحالة (د) أنه غير ممكن في الوصف الأكثر واقعية للحالة (هـ) حيث مدخلات الجهد تختلف حول المقدار اللازم لإعالة القادر

والعاجز وحيث الفائض المتنوع في المقابل الناشئ عن جهد القادر. إن كل ما ينبغي على القادر فعله في الحالة (ـه) هو أنه يمارس حقوقه في المطالبة والحرية في ألا يعمل، أي بمعنى أنه يخلص عملية الإنتاج من جهده.

نظرا لعدم فائدة الجهد الذي يفترضه كوهين، أي بمعنى تحويل كل وحدة من الجهد عديم القيمة إلى وحدة متعة ذات قيمة، ونظرا لأن القادر له السلطة والحق في عدم العمل، فإن تهديد القادر بعدم العمل يعتبر استراتيجية ذات مصداقية عالية. وبالتالي نجد أن رفض القادر للعمل فيما يزيد عن حاجة إعالته وإعالة العاجز بدون أن يكون هناك معادل لإنتاجه الهامشي أمر ليس غير قابل للتصديق.

ولكي نوضح الأمور بشكل أدق، يمكننا التمييز بين حالتين، ففي الأولى: أن يسمح أحدهم بأن تضمحل قدرة الآخر من خلال استبعاد الخيارات الشخصية. إن حرق الجسور الشخصية من شأنه أن يزيد القدرة الشخصية على المساومة، ومثل هذه الحالة لا تعتبر غير منطقية كما أنها لا تعتبر غير مرغوبة؛ فهي شائعة جدا في حالات المساومة). وفي الحالة الثانية، والتي ركزت عليها: أن يقوم أحدهم باستنزاف جهد الآخر ولكن بدون الانتقاص من القدرات الشخصية على الإنتاج، أو بمعنى آخر، الحد من الخيارات الشخصية، ولا أن تكون استراتيجية ذات مصداقية؛ بالرغم من أن الأخيرة هي الأكثر شيوعاً. إنها بالتحديد استراتيجية "الإضراب عن العمل" التي يشجبها كوهين(1995b, 250) باستمرار وتحزن الاشتراكيين، ولقد كتب كوهين حينها أحد مقالاته في الكتاب "أن تكون التخلي النهائي الوشيك لتجربة البلاشفة Bolshevik"، وعلى كل حال، لم يكن الإضراب مسموحا به في الاتحاد السوفيتي. حاول كوهين بأن يرجع جذور النظرية الاشتراكيةإلى كون للمرء حق التملك فيما يخص نفسه، أو فيما يخص جهده، أو فيما يخص إنتاجه.

حقيقة الممارسة الاشتراكية

يكتب كوهين ما يلي وكأنه لم يتم تطبيق تجربته عملياً على الإطلاق، وأن تكهناته السابقة هي فقط كل ما لدينا لوضع أساسيات التفكير العقلاني حول تصور الملكية المشتركة الذي وصفه لنا، في حين أن هناك خبرات واسعة عن الملكية المشتركة التي تم فرضها على الناس ولا تمثل نتائج كوهين بأي شكل من الأشكال. تبين لنا مستعمرة جيمس تاون الإنجليزية مثالاً واضحاً عما سيحدث عندما تُفرض الملكية المشتركة على ناس يعيشون في أرض "ذات خيرات ومثمرة"، كما كتب شاهد عيان:

> لقد كانت مجاعتنا عظيمة، فقد قتلنا ودفنّا منقذينا، فقام أكثرنا فقرا بطهي قتلانا مع بعض الجذور والأعشاب وأكلوهم: ومن بين الآخرين هناك شخص قتل زوجته وأكل جزأ منها، وتم إعدامه جراء فعله هذا؛ ولا أعرف أن كانت أفضل مشوية أم مطبوخة؛ فأنا لم أسمع بطبق كهذا من قبل.

أشار السيد توماس دايل Thomas Dale عند وصوله إلى فرجينيا في شهر ماي 1611م إلى أن المستعمرين لم يكونوا يعملوا، بل كانوا يلعبون البولينغ في الشوارع، وأن ظهور بوادر الملكيات المتعددة التي نشأت عن الملكية المشتركة للأصول والتوزيع المتساوي للإنتاج "أيام المجاعة" هي التي أنهت "أيام المجاعة".

وبعد عدة سنوات طبقت تجربة كوهين على مستعمرة بليموت. وأشار المحافظوليام برادفورد William Bradford إلى أن:

> التجربة التي طبقها رجال عظماء وواعون خلال سنوات متفرقة في هذا المضمار وفي هذه الحالة الشائعة أثبتت غطرسة خيال ما جاء به أرسطو وغيره من القدماء حيث عبر عنه بعض من جاءوا من بعدهم:
>
> بأن تراجع الملكية وإقحام رابطة الشعوب ستجعلهم سعداء ومزدهرين وكما لو أنه أكثر حكمة من الله، لأن هذا المجتمع بما هو عليه وجد ليغذي الغموض والسخط، وإعاقة فرص العمل التي تخدم مصالحهم وراحتهم. وبالنسبة للرجال الشبان القادرين على العمل والخدمة سيتذمرون من كونهم يقضون وقتهم ويسخرون طاقاتهم لخدمة مصالحزوجات وأبناء الآخرين بدون أي مقابل. فالقوي ومتعدد القدرات ليس أفضل حالا في المأكل والملبس من الضعيف الذي لا يمكنه فعل ربع ما يمكن الآخرين فعله. لم يكن هذا عدلاً، فإن مساواة المسن العاجز بالشاب القادر في الملبس والمأكل ...الخ يراه البعض على أنه إهانة وعدم احترام. وبالنسبة لعمل الزوجات لدى رجال آخرين من إعداد طعامهم وغسل ملابسهم... الخ فيعتبر نوع من أنواع الاستعباد لا يمكن أن يتحمله بعض الأزواج. ومن منطلق أن الناس سواسية ويقومون بنفس الأعمال، وأنه لا فرق بينهم من حيث الأهمية والقيمة التي منحها الله لهم، فان

> هذه المفارقات ستقلل، إن لم تلغي، الاحترام المتبادل فيما بينهم في حين أنه يجب الحفاظ عليه، وسيكون الأمر أسوأ بكثير إذا كانوا رجالا من حاله أخرى. لا يمكن لأحد أن ينكر أن هذا تدهور للبشرية، وأنا أرد على هذا بأن مشاهدة هذا التدهور بين البشر فان الله بحكمة رأى حالة أخرى أفضل لهم. (Bethell (1998, 41

عند تطبيق تجارب كوهين على الواقع يتبين لنا أن القادر (القوي والمتعدد القدرات) يرفض أن يعمل بجد ثم يتشارك ثمرة عمله مع العاجز (الضعيف غير القادر على إنجاز ربع ما ينجزه الآخرون) وببساطة نجده يرفع العمل وينتج عن ذلك موت الجميع من الجوع.

إنالمتطرفين المطالبين بالمساواة يلومون عادة القصور الأخلاقي للأطراف المعنية بدلا من إلغاء أو التقليل من الملكيات المتعددة لفشل مثل هذه المخططات الجماعية. ولهذا انتقد كوهين (1995a, 396) الاعتماد على الحوافز في هيئة إمكانية الحيازات غير المتكافئة أو التقسيمات غير المتكافئة، مع ما عدله رولز في التقسيم المتكافئ للأصول والدخل لكونه يؤدي إلى الرذيلة:

> إن اختلافي الأساسي مع رولز هو أن المنشورات الإعلامية المحتملة ستهمش الحوافز بمعناها الضيق في مجتمع تحكمه المثل المتقيد بها من خلال مبادئ مختلفة تتسم بالإخاء والعزة الشاملة. أنا لا أرفض المبادئ المختلفة في أدائها المتراخي كمبدأ من مبادئ السياسة العامة، وأنا لا أشك في وجود ظروف حيث يتم فيها تطبيق الحق، إنما شككت في وصفها بأنها مبادئ (أساسية) للعدالة. ولقد استنكرت على رولز رغبته في وصفها في قمة نهاية المجتمع الذي تحكمه، على أنها الإدراك المحتمل الكامل للطبيعة الأخلاقية.

لنسترجع ملاحظة المحافظ برادفورد حول فشل الملكية المشتركة وفشل فرض التقسيم المتساوي فيما "بين الرجال العظماء الواعين" وأن هذا الفشل سيكون "أكثر بكثير إذا ما كان بين رجال من حالة أخرى". إذن، إلى ماذا ننسب حقيقة مثل تلك المخططات، ومن يتحمل المسؤولية. لم يطرح هذا السؤال بشكل مباشر من قَبل إلا من قِبل فاسيلي غروسمان Vasily Grossman (1986, 164)، الشاهد على فرض الملكية المشتركة في أوكرانيا:

> لقد جن جنون البعض، لم يقفوا موقفاً سلبياً من قبل، يمكنك رؤية ذلك في أعينهم، هؤلاء هم من قاموا بتقطيع الجثث وطبخها، هم من قاموا بقتل أطفالهم وأكلهم، ماتت فيهم الروح الإنسانية وعلت عليها الوحشية، ولقد رأيت إحداهن، احضروها إلى مركز المقاطعة تحت الرقابة، لقد كان وجهها بشرياً ولكن عيناها كعيني ذئب، وهتف الناس هؤلاء آكلي لحوم البشر ويجب قتلهم جميعاً، ولكنهم هم أنفسهم من جر هذه الأم للجنون إلى حد أكل أطفالها ولكن جرمهم هذا لم يعترف به أبداً. وهل يمكن أن تحدد من هو المسئول في هذا الأمر؟ ولو قمت بطرح هذا السؤال فسيقولون لك أن أنهم فعلوا ذلك من أجل المصلحة العامة ومن أجل كل ما يعود بالنفع لعامة الناس، وهذا بالتأكيد ما دفع الأمهات لأكل لحوم البشر.

سيكلفنا الأمر الكثير من الاستطراد والإطالة لتقديم نقد تام فيما يخص لوم ضحايا الشيوعية وما هو سبب فشلهم في الارتقاء إلى العيش بالمعايير الأخلاقية العالية،و لكنني سأقوم باقتراح فرضية قد تكون بسيطة وأكثر وضوحاً من الادعاء القائل بأن البشر لم يصبحوا مؤهلين بعد لأن يطبقوا النظام الاشتراكي: الاشتراكية ليست صالحة كفاية لأن تطبق على البشر.

لقد أخطاء كوهين في اعتقاده بأن الأطراف العقلانيين لن يرفضوا العمل إطلاقا، أو لن يساوموا أو يسمحوا لقدراتهم بالاضمحلال بمجرد عدم حصولهم على تعويض غير متكافئ، فهو ببساطة صرف النظر عن هذا الاحتمال: " ليس هناك شخص حر الإرادة يريد أن يبطل حجة القادر والعاجز (في اتساق المساواة والحرية الذاتية) على هذا الأساس العرضي" (Cohen 1995b, 97). ويرى كوهين، (نفس المرجع 98-97)، أن المعتقد بحرية الإرادة "يريد، بدلا من ذلك، أن يتغلب عليها وذلك من خلال الضغط على اعتراض ذا أهمية أكبر؛ ألا وهو أن التأكيد على الملكية المشتركة للموارد، كما تم توضيحه في قصة القادر والعاجز، يتعارض مع تحقيق الغاية والجهود المتوقعة من الملكية الذاتية". ولكن خصم كوهين الافتراضي ليس بحاجة إلى تحديد الأساس الذي يقوم علية دحض حجة كوهين هذه لأن قصة العاجز والقادر لم تفي بالغرض لتوضيح ما يدعي كوهين أنها توضحه، فلم يشر كوهين إلى أن أصحاب الملكيات المشتركة سيوافقون على تقسيم أصولهم أم أنهم سيرفضون ذلك، ولا على أنه يجب توزيع الفائض على

أساس ما يكفي لإعالة القادر والعاجز بشكل متساو، ولا على أن القادر لا يستطيع المساومة على حصة أكبر إذا ما هددبتقليل جهوده الإنتاجية.
وأخيراً، إن التجارب العالمية الحقيقة عن الملكية المشتركة تتعارض مع وصف كوهين الحالم عن المساواة، كما تجيب، في المقام الأول، على التساؤل حول إثارة قضية الملكية المشتركة.

المجتمع السلبي مقابل المجتمع الإيجابي

لقد تكررت نتائج كوهين في كثير من الأحيان، ولكن نادرا ما تمت قراءة حججه، كما فشلت تلك الحجج في إثبات أن ملكية الشخص ليس لها علاقة بتوزيع الثروة والدخل، أو الافتراضات التي تقوم عليها.
لقد لفت كوهين انتباهنا، ربما من دون قصد، إلى مسألة وجوب افتراض الملكية المشتركة بالدرجة الأولى، لم يتم تقديم أي حجة، حتى على سبيل الجدل، توضحوجوب افتراض ملكية الأصول ملكيةً مشتركة، وحتى وإن وجد، ولكن لماذا ينبغي أو يجب أن توجد؟ يتساءل التحرريون التقليديون عما إذا كان ينبغي اعتبار قطع أراضي معينة أو المصادر الأخرى على أنها مملوكة ملكية فردية أو ملكية مشتركة[15]. إن ما لم يتحدث عنه كوهين، (باستثناء تأكيده على أنها ذات صلة حدسية) ولكن هذا الأمر مشكوك في مصداقيته، هو فكرة أن جميع المصادر باستثناء المصادر الشخصية يجب أن تعتبر ملكية مشتركة لجميع البشر أو لكافة الوكلاء العاقلين، وإذا ما تم اكتشاف الوكلاء العاقلين في المريخ، فإن ذلك يتطلب حصول ملاك الأرض على إذن من كل مريخي عاقل قبل استخدام أي مصدر من مصادر الأرض، ولكن هل ستكون الاتفاقية بالإجماع بين كل الأنواع؟ سيكون هذا أساسا غريبا لبناء نظرية قضائية على الموارد الشحيحة. أكد جميع الكتاب تقريباً الذين كتبوا عن الملكيات على أن أخذ الإذن من الجميع قبل التقاط تفاحة سيؤدي إلى انقراض الجنس البشري، ونتيجة إلى ذلك رفض كوهين ضرورة أخذ الموافقة من الجميع عند انتقال أي من المصادر على أساس أنها تتعارض مع كل معاني الاستقلال الذاتي ولكن لم يكن واضحاً لماذا تمت إضافته من الأساس.
قد يكون هناك سبباً جيدا للاعتقاد بأن الملكية، وفي وقت مبكر من تاريخ الملكية الفعلي، أخذت شكلا واحداً من الأشكال المتعددة للمجتمع الإيجابي، وتأتي في الدرجة الأولى منها الملكية العائلية، كما وضح ذلك فوستيلدا كولاج (1864) Fustel de Coulanges وماين (1888) Maine وعلماء

---

[15]انظر إلى Ellickson 1993 للاطلاع على مناقشات مستنيرة حول تنوع أنظمة الأراضي الممكنة والتي تتفق مع النظرة التحررية الكلاسيكية.

علم الإنسان آخرين، ومؤرخين الملكيات. ولكن هذه ليست حجة كوهين كما أنها ليست أشكال المجتمع الإيجابي التي وصفها المؤرخون الشرعيون بما يتفق مع الملكية المتساوية التي وصفها كوهين بأنها "ملكية مشتركة"، وذلك لأنها لم تشمل جميع البشر ولا جميع الوكلاء العاقلين، ولكنها كانت دائماً من أشكال المجتمع التي أنشأت حقوقاً ضد كل من هم من غير أفراد المجتمع المالك. وكما أشار لوك Locke فيما يخص الملكية الشائعة: "وبالرغم من أنها مشتركة بالنسبة لبعض الناس، إلا أنها ليست كذلك بالنسبة للبشرية جمعاء ولكنها ملكية مشتركة في هذه البلد، أو لهذه الرعية" (*Two Treatises*, II.35) وبهذا الصدد، فإن المجتمع السلبي؛ أي الفكرة القائلة بأن للجميع حق تملك الأشياء غير المملوكة، يعتبر نقطة انطلاق للمساواة أكثر بكثير من أي شكل من أشكال المجتمع الإيجابي" الذي لوحظ في كل شكل في أي وقت مضى على أنه غير كوني، وجماعة بحقوق محدودة. وقد بحث الكتّاب المعاصرونالمهتمونبقانون الطبيعة في الملكية هذه المسألة بحذر، وقد ميزوا بين "المجتمع السلبي" و"المجتمع الإيجابي" حيث يتوافق الأخير مع الملكية المشتركة التي قدمها كوهين على أنها هي الأساس[16].

من الملفت للنظر أن شخصيات مثل كوهين تغض النظر باستمرار عن التمييز بين المجتمع السلبي والمجتمع الإيجابي عند النظر في المطالبات التي جاء بها لوك وكتاب آخرون في الملكية المتعددة وهي أنه في مرحلة ما قبل المخصصات كان العالم متاحاً للبشرية جمعاء بشكل مشترك. وكما أشار بافندورف(1994, 178) Pufendorf بشكل واضح:

> من الواضح أن جميع الاتفاقات التي قام بها البشر قائمة على مشاركتهم لجميع الأشياء، ولكن بالتأكيد ليست مشاركة إيجابية وإنما هي سلبية، فجميع الأشياء متاحة للكل وليست مقصورة على شخص دون الآخر، وبما أنه يتم فعل ذلك بدون جدوى إذا كان الآخرون يسمحون بالاستيلاء على ما لدينا وما نستخدمه بالفعل فإن أول اتفاقية بين البشر، والتي تعنى بالأشياء، سيتم فهمها على أنها:
>
> إذا ما استحوذ أي شخص على الأسهم المشتركة أو على ثمرة هذه الحصة بنية الانتفاع منها لنفسه فقط فإن الآخرين لن يمكنهم الاستيلاء عليها.

---

[16] لقد تم الاطلاع على هذه المسألة في Buckle 1991 وخاصة في 36, 93, 104–5, 164–67, 183–87. انظر أيضا إلى المناقشة المتأنية في Pufendorf 1994 وخاصة 85–176.

نسخ كوهين الحجة التي طرحها السيد روبرت فلمر Robert Filmer (1991, 234)، المدافع عن الحكم الملكي الاستبدادي، ضد الملكية التحررية:

> إنه حتماً شيءً نادراً أن يتفق جميع البشر في وقت واحد على رأي واحد بأن يحولوا أمور المجتمع الطبيعية إلى ملكية فردية تامة، لأنه لا يمكن أن يتم تغيير المجتمع بدون الموافقة عليه بالإجماع، وإذا اعترض شخص واحد فقط فإن التغيير لن يكون عادلاً، لأن هذا الرجل بحكم قانون الطبيعة له الحق بالانتفاع المشترك في جميع الأمور، فإذا أعطيت ملكية الشيء الواحد لشخص آخر فان في ذلك تعدي على حقوق الفرد في الانتفاع بالأشياء المشتركة.

لقد رفض لوك Locke هذا النوع من الملكية المشتركة في رده على فيلمر Filmer(حيث أن كل صاحب ملكية مشتركة له حق الرفض الذي يتطلب الاتفاق بالإجماع على تخصيصه أو استهلاكه) بشكل أساسي: "وإذا كانت الموافقة على شيء كهذا ضرورية سوف يؤدي ذلك إلى تفشي المجاعة بين البشر بالرغم مما أنعم الله عليهم به"(Two Treatises, II.28). لقد تمكن لوك من تجنب الفخ الذي نصبه له فيلمر من خلال تأكيده على ملكية الشخص الواحد:

> بالرغم من أن الأرض وما عليها من الأنعام مشتركة لجميع البشر إلا أنه يظل لكل شخص أملاك خاصة بهلوحده حيث ليس لأحد حق فيما يملكه، فالجهد الذي قام به، وكل ما هو من صنع يده، فإذا ما قام بانتزاع أي شيء قدمته الطبيعة من الدولة وأضاف عليه شيئاً من جهده وضمة إلى شيء من أملاكه، فإنه بالتالي سيصبح ملكه[17]. (Ibid., II.27)

---

[17]انتقد آلن رايان Alan Ryan (1994) مفهوم "الملكية في شخص واحد" ولكنه لم يأخذ في الاعتبار مفهوم "الملكية في" الحوائج. حددت اللغة الإنجليزية المعاصرة الغير دقيقة الملكيات والحوائج وهكذا يمكننا القول بان هذه "الأرض، أو هذه الساعة، أو هذا الكتاب...الخ هو ملكي"، والاستخدام القديم للتعبير عن "الملكية لشيء معين" يعتبر أكثر دقة ويعكس التعددية المعقدة لأنظمة الملكية الممكنة والتي تتفق تماما مع الدفاع التحرري عن الملكية المتعددة، وهكذا قد يكون كل شخص من عدة أشخاص مختلفين "يمتلكون" قطعة من الأرض، احدهم يملك حق العيش فيها، والآخر يملك حق العبور فيها، وآخر له حق جمع إيرادات الإيجار، وهكذا لاحظ المحامون الرومانيون القدماء وعلماء القانون والاقتصاد المعاصرين أن "التملك" عادة ما يمثل مثل تلك الحقوق. وبعرض الحقوق التي يجب أن تعطى للفرد (بان لا يغتصب، وان لا يقتل، وان لا يضرب، وان يعبر عن رأيه، وان يعطى حق الموافقة على الزواج، والانغماسات البرجوازية الأخرى) على أن الملكية في الشخص نفسه تتيح للنظام القانوني أن يواصل عمله بشكل متسق ومتكامل. والانتقال من الصياغة الكلاسيكية (أن الشخص X له ملكية على المادة Y) إلى صياغة حديثة اقل دقة (المادة Y هي ملك الشخص X) جعلت النقاش القانوني اقل وضوحاً – في تركيزها بالانتباه على الحق دون المادة- وأدت إلى تشكل مفاهيم مثل "الحقوق الملكية" التي تعني "حق الحقوق".

إنها ملكية الشخص نفسه التي تسوغ التخصيص في الأشياء التي لكل فرد فيها حق مسبق، وأن محاولات كوهين في الرد على ما يتعلق بهذا الأمر لم يكن ذا أثر ملحوظ، فقضية كوهين ضد التحريرية مبنية على أخطاء أساسية في المنطق، كما فشلت مصطلحاتها.

وبالتأكيد هناك تصورات عديدة يمكن ملاحظتها حيثأن أحد أشكال الملكية المشتركة يكون مرغوباً فيه دون الآخر، مثل الشراكات، وعمليات الشركات، وأنواع مختلفة من المؤسسات الدينية والنوادي وحالات الزواج، ولكن ليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن تكون الملكية المشتركة هي فقط الترتيب العقلاني المنطقي،ولا الافتراضبأن الملكية الانفرادية غير عقلانية أو غير أخلاقية، كما أن كوهين لم يقدم سبباً مقنعا عن لماذا ينبغي أن يتم تفضيل الملكية المشتركة في الأساس. إن التبرير الوحيد الذي قدمه كوهين في محاولته بالعمل على الملكية المشتركة بمنطقية هو أن الملكية المشتركة "معقولة حدسياً" أي بمعنى آخر هو أن حدس شخص ما يخبر شخصا آخر بأن الادعاء المعقول أو الممكن يصعب فيه تقديم *حجة* باسم هذا الادعاء. وفي كل الأحوال، لقد تدارس المدافعون عن الملكية المتعددة "الملكية المشتركة" و"المجتمع الإيجابي" ورفضوها قطعياً لأسباب وجيهة جداً على العكس من الحدس المجرد. وأخيرا، فشل كوهين في إثبات أن التقسيم غير المتكافئ للإنتاج المشترك هو غير عقلاني أو أنه غير أخلاقي.

إن الأركان الأساسية لآراء كوهين الهجومية ضد ضم الملكية في ملكية الشخص الواحد مع ملكيات متعددة مبنية على أخطاء في المنطق؛ إن حجته ضد ضم الملكية في ملكية الشخص الواحد مع ملكيات متعددة يجب أن يتم المضي فيها قدماً بغض النظر عن استشهاداته المتكررة، ولكن بالنظر إلى ادعاءاته حول الموقف التفاوضي لأصحاب الملكيات الذاتية الذين يملكون العالم بالاشتراك. إن تأكيد كوهين على المجتمع الإيجابي المجرد من "المعقولية"ليس حجة لسياسة رفضت لأسباب واضحة ومقنعةمن قبل عدد من الكتاب الذين كتبوا حول هذا الموضوع، وقد يكون ذلك الادعاء التحرري بأنضم الملكية في ملكية الشخص الواحد

قدم جيمس ماديسون James Madison (1983, 266) محاولات جادة للحفاظ علة دقة الشكل الكلاسيكي، وربط الحقوق بحرية التعبير، والدين بحقوق السيادة على الأرض وغيرها من الأشياء في مقالته "الممتلكات"

يعني هذا المصطلح في استخدامه المحدد "هذه السيادة التي يطالب بها رجل ويمارسها على الأشياء الخارجية في العالم واستبعاد أي فرد آخر". وبهذا المعنى الواسع والأكثر عدالة فانه يشمل كل شيء يقوم رجل بربطة بقيمة ويكون له حق ويترك لكل شخص آخر ميزة مماثلة، فبالمعنى السابق فان ارض الرجل، أو بضائعه، أو أمواله تسمى أملاكه، أما بالمعنى الأخير، فان الرجل يمتلك آرائه والتواص الحر، فهو يملك قيمة محددة لآرائه الدينية وفي المهنة والممارسة المفروضة من قبلهم، ولدية أملاك عزيزة على نفسه تضمن سلامته وحريته الشخصية، ولديه الحرية المساوية في الاستخدام الحر لقدراته وحرية الاختيار في توظيف الأشياء. وباختصار، سيكون له حق التصرف فيما يمتلكه كما يمتلك حقوقه.

وأن الملكية في العالم ليست صحيحة، وإذا كان الأمر كذلك، فانه بالتأكيد ليس للأسباب التي قدمها كوهين.

7. عشرون خرافة حول الأسواق

عند النظر في النواحي الايجابية ونواحي القصور في حل مشكلات التنسيق الاجتماعي من خلال آليات التسويق فإنه يتحتم علينا تطهيرها من الخرافات الشائعة، وأقصد بالخرافات تلك التصريحات التي تمرر ببساطة على أنها صحيحة بدون مناقشتها أو إثباتها. فهي تلك الأشياء التي تسمعها في الراديو أو من الأصدقاء أو من السياسيين، قد يبدو لك أنها مجرد أشياء منتشرة ولكنها تتكرر وكأنها نوع من أنواع الحكم العميقة. ويكمن خطرها في أنها تنتشر بسرعة بدون أن تتم دراستها وانتقادها. وهذا ما سأقوم بطرحه هنا.

إن معظم هذه الخرافات -ولكن ليس كلها-يتم بثها من قبل أعداء الأسواق الحرة، أو يتم نشرها في أوساط قليلة من قبل المتحمسين للسوق الحرة.

وفيما يلي تجد العشرون خرافة مقسمة إلى أربع فئات:

- الانتقادات الأخلاقية.
- الانتقادات الاقتصادية.
- الانتقادات الأخلاقية الاقتصادية المختلطة.
- الدفاعات الحماسية المفرطة.

الانتقادات الأخلاقية

1- السوق غير الأخلاقية أو اللاأخلاقي

تجعل السوق الناس يفكرون حول حساب الفوائد فقط، هكذا بوضوح وبساطة، فليس هناك أخلاقيات في سوق العملات وليس هناك التزامات تميزنا كبشر فيها: فقدرتنا على التفكير ليست حول ما هو المفيد لنا فقط وإنما هي حول تميز الخطأ من الصواب والأخلاقي من غير الأخلاقي.◆

سيكون من الصعب تخيل ادعاءات كاذبة أكثر من ذلك، فحيث يكون هناك تبادل؛ يجب أن يتبعه احتراماً للعدالة. إن الناس المقايضين يختلفون عن أولئك الذين يأخذون فقط، فيُظهر المقايضين الاحترام لمطالبات الآخرين

◆قدمت هذه الورقة في الاجتماع الإقليمي لجمعية مونت بيليرنMont Pelerin Society- نيروبي – كينيا. فبراير 2007

المشروعة. إن السبب الذي يجعل الناس ينخرطون في المقايضات في المقام الأول هو أنهم يريدون ما لدى البعض ولكن تمنعهم الأخلاقيات والقانون من أخذه ببساطة، والمقايضات هي تحويل توزيع الثروات من أحدالمصادر إلى آخر، وهذا يعني أنه يتم قياس أي تبادل على أساس مرجعي، بحيث أنه في حال لم يتم أي تبادل يحتفظ الأطراف بما لديهم مسبقاً، ويتطلب إطار التبادل أساساً سليما من العدالة، فلن يكون هناك تبادل بدون وجود مثل تلك المؤسسات القانونية والأخلاقية.
لم يتمتأسيس الأسواق لمجرد احترام العدالة، ولقد تم تأسيسها أيضاً على حسب إمكانية البشر مع مراعاة رغباتهم ورغبات الآخرين أيضاً وذلك بوضع أنفسهم موضع الآخرين، فعدم اهتمام صاحب المطعم بمتطلبات زبائنه سيعيق استمرارية عمله، إذا ما كان الطعام المقدم للزبائن يصيبهم بالآلام، أو إذا لم ينل استحسانهم فلن يضمن صاحب المطعم عودتهم مرة أخرى وسوف يتوقف عمله. وتقدم الأسواق حوافز للمشاركين إذا هم وضعوا أنفسهم موضع الآخرين حين يأخذوا في الاعتبار رغباتهم وأن يروا الأشياء كما يراها الآخرون.
التسويق يحل محل العنف، ويجعلنا اجتماعيين ويحثنا على مراعاة الآخرين.

2- تثير الأسواق الطمع والأنانية

يحاول الناس في الأسواق إنفاق أقل الأسعار أو تحقيق أكبر منفعة ممكنة. تحركهمدوافع الطمع والأنانية غير مكترثين بمطالب الآخرين.

إن الأسواق لا تحث على الطمع والأنانية كما أنها لا تضعفهما، فهي تمكن حب الغير والإيثار مثل ما تعزز الأنانية للمضي قدماً في تحقيق مقاصدها ولا يستثنى من ذلك أولئك الذين يرغبون في زيادة ثرواتهم. وبعض هؤلاء يعتمدون في زيادة ثرواتهم على تقديم المساعدات للآخرين، ومن أمثال هؤلاء جورج سوروسGeorge Soros وبيل كيتسBill Gates، فهؤلاء يكسبون مبالغ ضخمة من المال من أجل زيادة قدراتهم على تقديم الخدمات للآخرين من خلال الأنشطة الخيرية الواسعة التي يقدمونها.
تستخدم الأم تيريزا Mother Teresa ثروتها المتاحة لها لإطعام وكسوة وتحقيق سبل الراحة لأكبر عدد ممكن من المحتاجين وتتفاعل معها الأسواق في تقديم أرخص الأسعار مقابل البطانيات والغذاء والأدوية لتحقيق غايتها في مساعدة الآخرين، ومن هنا نجد أن الأسواق تمكن الجمعيات الخيرية من تحقيق أهدافها.

مـن الأخطـاء الشـائعة الخلـط بـين الحـرص علـى المصـالح الشخصـية والأنانيـة؛ إن مقاصـد النـاس فـي الأسـواق هـي بالفعـل مقاصـد شخصـية، ولكـن نحـن في سـعينا لتحقيق مقاصدنا الشخصية نكون منساقين نحـو مراعــاة رفاهيــة الآخــرين مــن أفــراد العائلــة والأصــدقاء والجيــران وحتــى الأشخاص الغرباء الذين لـم ولـن نقابلهم يوماً ما. فالأسواق إذا -وكمـا تـم توضيحه سـابقاً- تجبر النـاس على مراعـاة احتياجات الآخرين وحتى مجمـوع الغرباء منهم.

وكما تمـت الإشارة إليـه في كثيـر مـن الأحيـان بأنـه حتى أكثر المؤسسـات الإنســانية عمقــاً لا تــدور حــول التــآلف أو تكــوين الصــداقات، فالتــآلف والصداقات ما هي إلا ثمار المنفعة المتبادلة التي تتحقـق بالتعـاون سـواءً في الجماعات الصـغيرة أو الكبيـرة ويسـتحيل أن تكـون المجتمعـات بـدونها، فعلى سبيل المثال إن لـم تتحقـق المنفعـة المتبادلـة فإن الخير الذي يقـوم به "توم" هو شراً على "جون" والعكـس صـحيح، وبالتـالي لـن يـتم تعـاون فيمـا بينهم ولن يصبحوا زملاء أو أصدقاء. إذا فالأسواق تعـزز التعـاون حتى بين أولئـك الـذين لا تـربطهم علاقـة شخصـية ولا دينيـة ولا يشـتركون فـي نفـس اللغة وربما لم يلتقوا من قبـل. إن تحقيـق المكاسـب المحتملـة مـن التجارة ومـن تسـهيل العمليـات التجارية مـن خـلال حقـوق ملكيـة قانونيـة وواضـحة المعــالم لجعــل المؤسســات الخيريــة متاحــة للغربــاء ولنشــر المحبــة والصداقات حول العالم.

الانتقادات الاقتصادية

الاعتماد على الأسواق يؤدي إلى الاحتكار

إن الاعتماد على الأسواق بدون تدخل الحكومـة سيؤدي إلى احتكـار شـركات كبيرة قليلة لكـل شـيء. فالأسـواق بطبيعتهـا توجـد الاحتكـار بحيث تسـيطر الشركات التي تسعى لتحقيق مصالحها فقـط وتحصر المنتجين الثانويين خارجاً، في حين أن الحكومـات تسـعى لتحقيق المصلحة العامـة وتعمـل علـى كبح جماح الاحتكار.

كثيـرا مـا تسـاعد الحكومـات بعـض الأفـراد أو الجماعـات المفضـلين لـديهم علـى الاحتكـار، حيـث تمنـع الآخـرين مـن دخـول السـوق والمنافسـة علـى العمـلاء، وهـذا هـو الاحتكـار بعينـه، فمـن الممكـن أن تسـاهم الحكومـة فـي تعزيـز الاحتكـار، كمـا هـو الحـال فـي احتكـار الخـدمات البريديـة فـي كثيـر مـن البلدانأو كما تفعل الحكومات في تفضيل شركة معينـة، أو عائلـه معينـة، أو شخص معين.

هل تعزز الأسواق الحرة الاحتكار؟ هناك أسباب واهية أو غير صحيحة للاعتقاد بأنها فعلا تعزز الاحتكار، ولكن هناك عدة أسباب تدفعنا للاعتقاد بعكس ذلك. فالفرد له الحرية التامة في أن يدخل السوق، أو أن يخرج منها، أو أن يشتري ممن يريد أو أن يبيع لمن يريد. وإذا كانت الشركات لها حرية زيادة أرباحها فوق المعدل المتوسط فإن هذه الأرباح التي يحققونها تجذب المنافسين لكسر هذه الزيادة في الأرباح. وقد قدمت بعض المؤلفات الاقتصادية وصفاً لحالات افتراضية حيث تؤدي ظروف سوق معينة إلى استمرارية "الإيجار" وهذا يعني أن الدخل الزائد عن تكلفة الفرص الضائعة يتم تحديده فيما يمكن الحصول عليه من موارد الاستخدامات الأخرى، ولكن يصعب إيجاد مثال دقيق يشرح ذلك فيما عدا الحالات غير المهمة نسبياً كملكية الموارد الفريدة من نوعها (مثل لوحة للرسام رامبرانت Rembrandt). وفي المقابل نجد السجل التاريخي مليء بأمثلة على مساعدة الحكومات لمؤيديها وتمييزهم عن غيرهم.
إن الحرية في دخول السوق والحرية في اختيار المستهلك من أين يبتاع حاجته تعزز مصالح المستهلك من خلال تقليص الإيجارات المؤقتة واستمتاعه بالخدمات والمصالح المقدمة، في حين أن إعطاء الحكومات السلطة في تحديد من يمكنه ومن لا يمكنه التزويد بالبضائع والخدمات يعزز الاحتكارات، فقد لوحظ على مر التاريخ بان هذا التدخل يضر بالمستهلك وتقيد القوى البشرية المنتجة التي تعتمد عليها رفاهية المجتمع الإنساني. وإذا أدت الأسواق إلى الاحتكارات بشكل اعتيادي فلن نجد العديد من الناس يلجؤون للحكومات لتمنحهم احتكارات على حساب المستهلك أو على حساب منافسيهم الأقل نفوذاً، وإنما ستكون سلعهم حكراً عليهممن خلال السوق.
من الجدير بالذكر أن الحكومات نفسها تسعى إلى احتكار سلع معينة فتكون سمة كلاسيكية مميزة، حيث تمارس الحكومة احتكارات بالقوة في منطقة جغرافية معينة. ولماذا ينبغي علينا تقبل هذا النوع من الاحتكارات ونتجاهل تأثيرها على المنافسةونرفض احتكارات السوق ونعتبرها معادية للمنافسة بالرغم من أنها تعزز الحرية في التنافس؟

4-تعمد الأسواق معلومات مثالية وتتطلب القرار الحكومي لجعل هذه المعلومات متاحة.

يجب أن يكون جميع المشاركين في السوق على علم تام بعواقب أفعالهم لتحقيق فعاليتهم، وإذا كان أحدهم يملك معلومات أكثر من الآخر فان عدم التماثل هذا يؤدي إلى قلة كفاءة النتائج وانعدام العدالة، وفي هذه الحالة

يلزم تدخل الحكومة لتوفير المعلومات التي تفتقر إليها الأسواق لتحقيق نتائج عادلة وذات كفاءة عالية.

عادة ما تكون المعلومات مكلفة - مثل أي شيء نرغب به - أي بمعنى أنه يجب أن نتنازل عن شيء ما مقابل شيء أكثر. فالمعلومات تعتبر منتج يتم تبادله في الأسواق؛ فعلى سبيل المثال، نقوم بشراء الكتب التي تحتوي على المعلومات لأننا نقدر المعلومات الواردة فيها أكثر من تقديرنا لما ندفعه مقابلها. ولا تتطلب الأسواق معلومات مثالية لإتمام عملها أكثر من حاجتها للديمقراطية. إن الافتراض القائل بأن المعلومات مكلفة بالنسبة للمساهمين في الأسواق وأنها غير مكلفة للمساهمين السياسيين هو افتراض غير واقعي بشكل مدمر للغاية، فلا تتوفر المعلومات المثالية لا للسياسيين ولا للناخبين، فإننا نلاحظ وبشكل كبير بأن دافع السياسيين والناخبين للحصول على كم كاف من المعلومات أقل بكثير من المساهمين في السوق، وذلك لأنهم لا ينفقون من أموالهم الخاصة؛ فعلى سبيل المثال، ليس هناك ما يدفع السياسيين إلى أن يكونوا حذرين أو أن يحرصوا على جمع المعلومات الكافية عند الإنفاق من المال العاممثل حرص الناس الذين يدفعون من مالهم الخاص.
هناك حجة شائعة مفادها أن تدخل الدولة قائم على عدم التماثل في المعلومات بين المستهلكين وبين مزودي الخدمات المتخصصة؛ فمثلاً غالبا ما يكون الأطباء على علم أكثر بالأمور الطبية من المرضى، ولهذا السبب نقوم بمراجعة الأطباء بدلا من علاج أنفسنا بأنفسنا، وهناك مزاعم تدور حول أن المستهلك "المريض" ليس له أدنىفكرة عن أي الأطباء أكثر كفاءة من الآخر، أو عما إذا كان بالفعل يتلقى العلاج المناسب، أو إذا ما كان يدفع أكثر من اللازم، وسيكون الترخيص الذي تقدمه الدولة إجابة على جميع هذه التساؤلات، وكثيرا ما يقال أنه بمجرد تحرير هذا الترخيص سيضمن الناس أن الأطباء أكفاء وعلى صواب، ولكن أثبتت الدراسات حول التراخيص الطبية وغيرها من المهن عكس ذلك تماماً. وفي المقابل لوحظ أن الأسواق تميل إلى إيجاد تدرج في الشهادات كما أن إعطاء التراخيص ثنائياً فإما أن يكون مرخص لك أو غير مرخص لك. وفضلا عن ذلك، من الشائع أن يتم إلغاء الترخيص في المهن المرخصةإذا ما تم اكتشاف مشاركتها في سلوك غير مهني والتي تعرف عادة باشتمالها على الدعايات، ولكن الدعاية هي إحدى الوسائل التي طورتها الأسواق للحصول على المعلومات حول إمكانية الحصول على المنتجات والخدمات أو حول

نوعيات ذات علاقة أو حول الأسعار. فإذا التراخيص ليست حلاً لعدم تماثل المعلومات، بل هي سبباً له.

5-تعمل الأسواق فقط عندما يكون هناك عدد لا متناهي من الناس ممن لديهم معلومات ممتازة بالتجارة في سلع غير متنوعة.

إن كفاءة الأسواق، من حيث زيادة الإنتاج وتقليص المنفعة، تتطلب بأن لا يكون هناك أحدا يقوم بوضع الأسعار، أي بمعنى ألا يؤثر بائع أو مشترٍ على الأسعار عند دخوله أو خروجه من السوق، ففي الأسواق التنافسية الجيدة لن يكون لمشترٍ واحد أو لبائع واحد أي أثرا على الأسعار في السوق، وجميع المنتجات متجانسة ولا تتم المقايضة على المعلومات حول المنتجات، ولكن الأسواق في الحقيقة ليست تنافسية على نحو كامل ولهذا السبب يستلزم تدخل الحكومة لتصحيح هذا الأمر.

من الممكن أن تكون نماذج التفاعلات الاقتصادية النظرية ذات فائدة، ولكن عند إضافة عبارات معيارية مثل "مثالي"إلى نظريات تجريدية فإنه سيترتب عن ذلك أضرارا فادحة. فإذا تم تعريف حالة من السوق على أنها منافسة "مثالية" فإن أي شيء آخر سيعتبر "غير مثالي" وبحاجة إلى التقويم ولاسيما من قبل أحد الوكالات من خارج السوق. وفي الحقيقة، إن المنافسة على "الكمال" ليست إلا نموذجاً عقلياً حيث يمكننا استنتاج بعض الحقائق المثيرة للاهتمام، مثل دور الأرباح في توجيه المصادر، (فعندما تكون أعلى من المتوسط، يقوم المنافسون بتحويل الموارد لزيادة العرض وتقليص الأسعار والحد من الأرباح)، وأيضامثل دور عدم القدرة على تحديد السيولة النقدية المطلوبة، (لأنه إذا كانت المعلومات لا قيمة لها، فإن كل شخص سيستثمر جميع أمواله بحيث تكون جاهزة في اللحظة التي يريدون فيها إتمام عمليات الشراء. ومن هنا نستنتج أن وجود السيولة النقدية هو دليل على نقص المعلومات). إذا المنافسة " المثالية" لا تعتبر ضمانا لكيفية تحسين الأسواق، فهذا المصطلح الذي تم اختياره يعتبر مصطلحاً سيئاً للتعبير عن النموذج العقلي لإجراءات السوق المستخلصة من ظروف المنافسة فيالعالم الواقعي.

ولتكون الدولة الوكالة التي توجه الأسواق إلى "المثالية" فنحن نتوقع منها أيضا أن تكون نموذجاً "مثالياً" لسياسات ديمقراطية، بحيث لا يكون هناك تأثيرات فردية من الأعداد اللامتناهية من الناخبين والمرشحين على السياسات المتبعة، وتكون جميع السياسات متفق عليها، وان تكون المعلومات حول التكاليف وفوائد السياسات غير مكلفة. ولكن لم تكن

القضـية كـذلك أبـدا.إن المـنهج العلمـي فـي الاختيـار مـن بـين الخيـارات السياسية يتطلب أن تكون تلك الاختيارات من ضمن خيارات متاحة فعلياً، وبما أن الخيارات السياسية والخيارات التسويقية ليست "مثالية" في جميع الأحـوال التـي ذكـرت سـابقاً، فـإن الاختيـار يجـب أن يكـون مبنيـاً علـى مقارنـة العمليات التسويقية والعمليات السياسية الواقعية وليست "المثاليـة". إن الأسـواق الواقعيـة تنشـئ طرقـاً متعـددة مـن لتـوفير المعلومـات والتعـاون المتبـادل المنفعـة بـين المشـاركين فـي السـوق، كمـا تـوفر إطـارا محـدداً للناس لاكتشاف المعلومات إضافة إلى أشكالا مختلفة للتعاون.
إن الدعايـةوالإعلان، ومكاتـب الائتمان،والسـمعة الحسـنة، وتبـادل السـلع والبورصات،ولجان المصـادقة، والعديـد مـن الأنظمـة والمؤسسـات الأخـرى ظهرت مع الأسواق جنباً إلى جنب لتحقيـق التعـاون المتبـادل النـافع. وبـدلا من أن نتخلص من الأسواق لعدم اتصافها "بالمثالية" ينبغي علينا أن نبحث عـن طـرق مختلفـة أكثـر للانتفـاع مـن الأسـواق لتحسـين حالـة عـدم كمـال رفاهية البشر.

وأخيـراً، مـن الأفضـل أن يـتم فهـم المنافسـة لـيس علـى أنهـا حالـة السـوق، وإنمـا علـى أنهـا عمليـة السـلوك التنافسـي. فعنـدما يكـون لأصـحاب المشاريع حرية دخول السوق لمنافسة الآخرين، وللزبـائن حريـة الاختيـار مـن بين المنتجين فان التنافس بين المنتجين على العملاء يؤدي إلى سـلوكيات تخدم الزبائن.

6-لا يمكن للأسواق أن تنتج السلع الجماعية العامة.

إذا أنا أكلت تفاحة، وأنت لا يمكنك ذلك.فإن استهلاك التفاحة هو حقاً أمر متنازع عليه.
إذا أنا عرضت فيلماً ولا أريد من الآخرين مشاهدته، فإنه ينبغي علي إنفاق الأموال لبناء جدار لمنع من لا يدفع لمشاهدته.إن بعض السلع التي لا تتم المنافسة على استهلاكها، واستبعادها يعتبر أمراً مكلفاً لا يمكن إنتاجها في الأسواق حيث أن كل شخص لديه سبباً لانتظار إنتاجها من قبل أناس آخرين. فإذا أنت قمت بإنتاج وحدة فإنه بإمكاني استهلاكها وعلى ذلك فإنه ليس لدي سبباً لإنتاجها، ونفس الشيء يحدث معك. إن عمومية مثل هذه السلع يستدعي أن تكون الدولة هي المورد الوحيد لها، ومثل هذه السلع لا تتضـمن فقـط حمايـة وتـوفير الأنظمـة القانونيـة فحسـب وإنمـا تشـمل التعلـيم والرعايـة الصـحية وسـلع أخـرى كثيـرة غيرهـا والتـي لا يمكـن أبـدا الاعتمــاد علــى الأســواق لإنتاجهــا، لأن الأشــخاص الــذين لا يــدفعون

يستنفعون من أولئك الذين يدفعون وبماأن الجميع يريد المنفعة بدون مقابل فلن نجد هناك من يدفع ولهذا السبب الحكومة وحدها هي التي يمكنها توفير مثل هذه الخدمات.

إن ضبط السلع العامة من قبل الدولة هي إحدى أكثر الحجج الاقتصادية التي أسئ فهمها، سواء كانت السلع متنافس عليها أم لم تكن كذلك فالتنافس صفة لا تطلق على السلع وإنما هي صفة تطلق على حجم الجماعات المستهلكة لهذه السلع؛ قد تكون بركة سباحة ليست شيئاً متنافس عليه بين شخصين ولكنها كذلك بالنسبة لمائتي شخص. إن تكاليف الاستبعاد تنطبق على جميع السلع سواء الخاص منها أو العام، فإنأردت أن أمنعك من أكل تفاحي فإن ذلك يلزمني فعل شيئا لحمايتها، مثل بناء الأسوار. إن الكثير من السلع التي ليست من السلع المتنافس عليها مثل كرة القدم (إذا أنا رأيتها فإن هذا لا يعني أنه ليس بإمكانك أنت رؤيتها) حيث يستثمر فيها منظميها بطريقة يستثنى منها الذين لا يدفعون.

وبالإضافة إلى أن الاستهلاك المتنازع عليه ليس صفة متأصلة في السلع بحد ذاتها، فإن العمومية المزعومة لكثير من السلع هي سمة من سمات القرار السياسي لجعل السلع متاحة وغير محصورة وغير مسعرة.إذا أنشأت الدولة "طرق سريعة بدون رسوم" فسيكون من الصعب أننجد مؤسسات خاصة تقوم بإنشاء "طرق سريعة بدون رسوم"حيث لا يوجد هناك هامش ربحي متنافس عليه، ولكن نلاحظ هنا أن الطرق السريعة ليست فعلا بدون رسوم إذا ما كان يتم تمويلها من الضرائب التي تأخذ شكلا صارما من أشكال استبعاد المتعة ألا وهي السجن، وكما أن عدم التسعير يعتبر سببا رئيسياً لإساءة الاستخدام، مثل ازدحام حركة المرور التي تعكس انعدام وجود آليات لتوزيع الموارد (المساحات المرورية الكافية) القليلة. وبالفعل، يتجه العالم نحو تسعير الطرق، الأمر الذي يحصر حجة المنافع العامة للدولة في توفير الطرق بشكل ملحوظ.

هناك الكثير من المنافعالتي يبدو ظاهريا استحالة توفرها في الأسواق يتم توفيرها، وخصوصا في الوقت الحالي، من خلال آلية عمل الأسواق، ومن هذه المنافع تلك التي تشمل المنارات والتعليم والنقل والحماية الأمنية والتي توحي بأن التمسك بعموميتها المزعومة غير مبررة أو على الأقل مبالغ فيها.

هناك شكلا شائعا من الحجة القائلة بأن المنافع يبدوا ظاهريا أنها تنتج من عمل الدولة إلا وهي "العوامل الخارجية" التي لم يتم التعاقد عليها من

خلال آلية التسعير، وبهذا يكون انتشار التعليم ينتج عنه منفعة عامة أبعد بكثير من المنفعة التي تلحق بالشخص المتعلم، وهذا يبرر ظاهرياً تمويل وتزويد الحكومة بالمؤن من خلال تحصيل الضرائب العامة. ولكن بالرغم من تحقيق المنفعة للآخرين، سواء كانت كثيرة أو قليلة فإنالمنفعة التي تتحقق من الشخص المتعلم تعتبر ذات قيمة عظيمة حيث تحفز الاستثمارات الكافية في مجال التعليم. إن المنفعة المشتركة لا تؤدي بالضرورة إلى مشكلة ارتداد المستهلكين الذين لا يدفعون مقابل استهلاكهم، بل على العكس من ذلك، وحسب ما تم التوصل إليه من الدراسات العديدة اليوم أنه عندما تحتكر الدولة التعليم نجد أنها تفشل في توفيره لأفقر الفقراء الذين يدركون حجم المنفعة التي تعود عليهم من وراء التعليم فيستثمرون في أبنائهم من خلال التوفير من دخولهم الضئيلة لتعليمهم غير آبهين بتأثير العوامل الخارجية على أبنائهم الناتجة من وراء التعليم ولم يمنعهم ذلك من التوقف عن صرف أموالهم على تعليم أبنائهم.

وأخيراً، يجب أن نتذكر أن كل حجة تزعم استحالة كفاءة إنتاج المنافع العامة من خلال الأسواق فإنه يستحيل كذلك بنفس القدرعلى الدولة إنتاج المنافع العامة ولربما في بعض الحالات سيكون أكثر صعوبة. إن مجرد وجود وعمل دولة عادلة وتحكم بالقانون هو بحد ذاته منفعة عامة (على الأقل فيما بين مواطنيها)، أي بمعنى أن استهلاك منافعها أمر غير متنازع عليه، وسيكون استبعاد غير المساهمين (مثل الناخبين المتعلمين) من الاستمتاع بالمنافع أمراً مكلفاً، وأن حوافز السياسيين والناخبين لتحقيق حكومة عادلة وذات كفاءة عالية ليست مثيرة للاهتمام وخاصة عند مقارنتها بحوافز رجال الأعمال والمستهلكين حيث يمكنهم شراء المنافع العامة من خلال التعاون المتبادل في الأسواق. وهذا لا يعني أنه ينبغي على الدولة أن تقف مكتوفة الأيدي ولا يكون لها أي دور في تحقيق المنافع العامة، ولكن يجب عليها أن تجعل المواطنين أقل استعداداً في التخلي عن المسؤولياتالإضافيةفي توفير الخدمات والمنافع للدولة. وفي الحقيقة أنه كلما أعطيت الدولة مسؤولية أكبر كلما قلت قدرتها على تحقيق المنافع العامة التي تتمتع بمزايا خاصة مثل توفير الدفاع عن حقوق مواطنيها من الاعتداءات.

7.لا تعمل الأسواق (أو قد تكون كفاءتها محدودة) في وجود العوامل الخارجية السلبية أو الايجابية.

تعمل الأسواق فقط عندما تكون تأثيرات الأفعال ناتجة عن أولئك الذين يتخذون القرار، إذا تلقى الناس المنافع بدون المساهمة في إنتاجها ستفشل الأسواق في توفير المقدارالصحيح لها، كما أنهإذا تلقى الناس "منفعة سلبية" أي إذا ألحقت تلك المنفعة الأذى بهم ولم تأخذ التكاليف في الاعتبار عند اتخاذ قرار إنتاج تلك المنفعة، فإن الأسواق ستستفيد من مصاريف الآخرين، وبذلك تنحصر المنفعة على أطراف معينة وينتج عن التكاليف تكاليف أخرى.

إن الوجود المجرد للمؤثرات الخارجية ليس مبررا لأن تسيطر الدولة على بعض الأنشطة أو أن تحل محل القطاع الخاص. إن الأزياء العصرية وأدوات الزينة تنشئ الكثير من المؤثرات الخارجية الإيجابية طالما أن الناس ينجذبون إلى أولئك الأنيقين والمهندمين. ولكن هذا لا يعطي الدولة الحق في توجيه الاختيار أو حصر توفير الملابس عليها. كما يحدث إنشاء الحدائق العامة والهندسة المعمارية والعديد من الأنشطة الأخرى تأثيرات إيجابية على الناس، وفي المقابل يرغب الناس أن يتحملوا مسؤولية تجميل حدائقهم ومبانيهم الخاصة بأنفسهم، وفي تلك الأحوال نجد أن الفائدة للشخص المنتج وحده، بالإضافة إلى استحسان أولئك المتأثرين بالعوامل الخارجية، تكون كافية لأن يعاود الشخص المنتج إنتاج هذه النوع من السلع. وفي حالات أخرى مثل توفير البث الإذاعي والتلفزيوني نجد أنها مرتبطة بتوفير سلع أخرى مثل إعلانات الشركات؛ فإن تنوع الآليات في إنتاج المنافع العامة يعتمد على براعة أصحاب المشاريع المنتجين لهذه المنافع. وعلى الرغم منذلك، نجد أنوجود المؤثرات الخارجية تجعل الناس يشككون في كفاءة أو عدالة آليات الأسواق، فالتلوث على سبيل المثال هو أحد أكثر الأمثلة شيوعاً، كأنيقوم أحد المنتجين بإنتاج منتج مربح لأنه فرض على الآخرين، ممن لم يوافقوا على إتمام عملية الإنتاج، تحمل تكاليف هذا المنتج؛ كأن يتسبب في تلويث الهواء بالأدخنة، أو أن يرمي بالمخلفات الكيميائية في الأنهار، إن هؤلاء الذين سيتنفسون الهواء الملوث أو يشربون من مياه الأنهار الملوثة سيتحملون تكاليف إنتاج هذا المنتج. ومع ذلك، فإن المشكلة في مثل هذه الحالات ليست في فشل الأسواق وإنما تكمن في عدم وجودها، وأن الأسواق قائمة على الملكية ولا يمكن أن تعمل عندما تكون حقوق الملكية غير معرفه أو لا تكون مفروضة بالقوة. إن حالة التلوث لا تعبر عن فشل الأسواق وإنما تعبر عن فشل الدولة في تحديد والدفاع عنحقوق ملكية الآخرين الذين يتنفسون الهواء الملوث ويشربون المياه الملوثة. عندما يتم الدفاع عن حقوق المتضررين من

الناس سيكون بالإمكان إيقاف الملوثين من تلويث البيئة وسيقوم المنتجين بتحمل تكاليف المعدات والتقنيات اللازمة لكي يمنع التلوث (أو على الأقل أن يقلص الأضرار إلى مستوى يمكن تحمله) أو أن يدفع تعويضا للناس المتضررين من هذا التلوث (وحبذا لو يوفر لهم مكانا آخر مناسب للعيش) أو أن يتوقف عن إنتاج هذا المنتج لأنه تعدى على حقوق الآخرين الذين لن يقبلوا عروضه

بإيذائهم بحجة أن التكاليف فاقت المنفعة.
إن تعريف حقوق الملكية هو ما يجعل تلك الحسابات ممكنة، بحيث تجبر الناس على أن يأخذوا في اعتبارهم آثار أعمالهم على الآخرين. الأسواق هي التي تتيح التبادل الحر للحقوق والتي تتيح لجميع الأطراف مراعاة الآثار المترتبة على الآخرين نتيجة أي عمل يقوم أحد الأطراف به.
إن العوامل الخارجية مثل تلوث الهواء والمياه ليست دليلاً على فشل الأسواق وإنما تدل على فشل الدولة في التعريف والدفاع عنحقوق الملكية التي تعتمد عليها الأسواق.

8.كلما زاد التعقيد الاجتماعي يقل الاعتماد على الأسواق و تزداد الحاجة إلى توجيه الحكومة.

يكون الاعتماد على الأسواق أمرا جيدا إذا كان المجتمع أقل تعقيداً، ولكن مع النمو المتزايد في التواصل الاجتماعي والاقتصادي يصبح تدخل الحكومة أمرًا ملحاً لتوجيه وتنسيق أعمال كثير من الناس.
إن العكس هو لبصحيح، فحينما يكون النظام الاجتماعي بسيطا كما هوالحال في مجتمع يقوم على الصيد و الالتقاط، من المحتم لأن يستطيع قائد ما أن يقوده فعليا و يجبر الجميع على الانقياد لسلطته. ولكن إذا كانت العلاقات الاجتماعية أكثر تعقيداً فسيكون الاعتماد على التبادل الطوعي في الأسواق أقل أهمية- وليس أكثر أهمية . إن النظام الاجتماعي المعقد يتطلب معلومات كثيرة يستعصي على عقل واحد أو مجموعة من العقول إتقانها. ولقد طورت الأسواق آليات لنقل المعلومات بطريقة منخفضة التكلفة نسبياً فتقوم بتغليف المعلومات حول العرض والطلب في شكل وحدات يمكن مقارنتها مع سلع وخدمات أخرى مختلفة بطرق لا يمكن للتقارير الضخمة التي تعدها الدولة بشكل روتيني استيعابها. وعلاوة على ذلك، يتم ترجمة الأسعار عبر اللغات والأعراف الاجتماعية، وتسمح الاختلافات العرقية والدينية التي تميز الناس عن بعضهم بالاستفادة من

المعـارف التـي يمتلكهـا أشـخاص غيـر معـروفين يبعـدون عـن بعضـهم البعض ألاف الأميال ولا تربطهم ببعض أي صله أو علاقة.
فكلمـا زاد تعقـد المجتمـع كلمـا زادت الحاجـة إلـى الاعتمـاد علـى آليـات الأسواق.

9.لا تعمل الأسواق في البلدان النامية

تعمـل الأسـواق بشـكل جيـد فـي البلـدان ذات البنيـة التحتيـة المتطـورة وفـي ظـل الأنظمـة القانونيـة وفـي غيـاب هـذه الأسـس لا يمكـن للبلـدان الناميـة الاعتمـاد علـى الأسـواق. وفـي مثـل هـذه الحـالات يكـون توجيـه الحكومـة ضرورياً، على الأقـل حتى يتم تطوير بنية تحتية ونظام قانوني يفتح مجالا للأسواق بالعمل.

إن تطور البنية التحتية بشكل عام هو سمة من سمات تراكم الثروة التي تنشأ من الأسواق وليست شرطا لوجود الأسواق، كما أن تخلف الأسواق هو نتيجة لفشل النظام القانوني، ولكن هذا الفشل هو سبب قوي لإصلاح النظام القانوني فيمكنه أن يتيح الفرصة لتوفير أسس تطوير الأسواق لا أن يؤجـل الإصـلاح القـانوني وتطـور الأسـواق. إن الطريقـة الوحيـد لتحقيـق الثروة في الدول النامية هي إيجاد أسس قانونية ومؤسساتللأسواق بحيث يتحقـق التعـاون بين أصحاب الأعمال والمستهلكين والمستثمرين بحرية لتكوين الثروة.
إن جميع الدول الغنية حالياً كانت في السابق من الدول الفقيرة جداً، إنما يحتاج إلى الشرح هو الثروة وليس الفقر الذي يعتبر حالة طبيعية للبشر. فيجب أن تتكون الثروة وأفضل طريقة لتحقيق الثروة هي إيجاد الحوافز لحث الناس على فعل ذلك. لم يتم اكتشاف نظام أفضل من السوق الحرة المبني على تعريف قانوني واضح يحمي الحقوق الملكية والمؤسسات القانونية لتسهيل عملية التبادل وإنشاء الحوافز لتحقيق الثروة. وهناك طريقـة واحـدة للـتخلص مـن الفقـر وتحقيـق الثروةوذلـك مـن خـلال إيجـاد الأسواق الحرة.
كثيرا ماأسيء استخدامصطلح "الدولة النامية" عندما يتم تطبيقه على الشـعوب التـي تـرفض حكومـاتهم الأسـواق لصـالح التخطـيط المركـزي، وملكية الدولة، ومذهب التجاريين، وسياسة الحماية، والامتيازات الخاصة، ومثـل هـذه الشـعوب لا يمكـن أن تتقـدم علـى الإطـلاق. إن الشـعوب التـي يمكن أن تتقدم، سواء الشعوب الغنية نسبياً أو الشعوب الفقيرة نسبياً،

هـي تلـك الشـعوب التـي أوجـدت مؤسسـات قانونيـة للملكيـة والعقـود، والأسواق الحرة، والتي تحصر النفوذوالميزانية وسيادة سلطة الدولة.

10.تؤدي الأسواق إلى دورات اقتصادية كارثية كما حدث في فترة الكساد العظيم.

إن الاعتماد على قوى السوق يؤدي إلى دورات من " الازدهار والركود" عندما تتغذى ثقة المستثمر المفرطة على نفسها ويؤدي ذلك إلى فترات هائلة في مجال الاستثمار ثم يتبعها حتماً تقلصات في الإنتاج وتفشي البطالة وتدهور الحالة الاقتصادية بشكل عام.

يعاب على دورات "الركود والازدهار" الاقتصادي اعتمادها على الأسواق في بعض الأحيان، والدليل على ذلك هو أن الإنتاج المفرط المعمم ليس سمة من سمات الأسواق؛ عندما يكون هناك إنتاج أكثر للسلع والخدمات يكون هناك ضبط للأسعار فتكون النتيجة انتشار الثراء العام وليس "الإفلاس". عندما تتوسع صناعة ما أكثر من طاقة الأسواق للحفاظ على الأرباح عندها ستبدأ عملية التصحيح الذاتي فتوجه الأرباح المصادر إلى مجالات وأنشطة مختلفة، وليس للأسواق علاقة متأصلة فيها مرتبطة بهذا التصحيح ليتم تطبيقه على كل الصناعات؛ وبالفعل، نجد هنا تعارض ذاتي (فإذا ما أخذت الاستثمارات من الجميع وتم توجيهها للجميع فهي إذا لم تأخذ من الجميع من الأساس).

بالرغم من احتمالية وجود فترات طويلة من البطالة عندما تقوم الحكومات بتشويه أنظمة الأسعار من خلال التلاعب الأحمق في النظم النقدية، فإن هناك خطأ سياسي ملازم لدعم الصناعات التي يجب التعاقد معها وضبط أسعارها لحماية السوق من التعديلات وتفاقم البطالة. وهذا ما حدث في فتـرة الكسـاد العظـيم الـذي اسـتمر منـذ عـام 1929 وحتـى نهايـة الحـرب العالمية الثانية، حيث ذكر أحد الاقتصاديين (مثل ميلتون فريدمان Milton Friedman الحـائز علـى جـائزة نوبـل) بـأن سـبب هـذه الأزمـة كـان تقلـص التكـتلات النقديـة الهائلـة والمفاجئـة مـن النظـام الاحتيـاطي الفيـدرالي الأميركي، وحينها ازداد التقلص العام مع ازدياد الحمايةوأدى هذا إلى امتداد المعانـاة فـي جميـع أنحـاء العـالم وامتـدت فترتـه بشـكل هائـل مـع ظهـور البرامج مثل برنامج الإنعاش الوطني، وبرامج تعنى بإبقاء أسعار المنتجات الزراعيـة عاليـة (عـن طريـق تـدمير كميـات كبيـرة مـن المنتجـات الزراعيـة وتقليص العرض) وغيرها من برامج "الصفقة الجديدة" التي تهدف إلى منع قـوى السـوق مـن تصـحيح آثـار كـوارث أخطـاء السياسـات الحكوميـة. إن العديد من الانهيارات التي حدثت مؤخرا، من قبيل الأزمة المالية الآسيوية

فـي عـام 1997 تعـود أسـبابها إلـى سياسـات أسـعار الصـرف والسياسـات النقدية التي تفتقر إلى الحكمة والتي أعطت إشارات خاطئة للمستثمرين. وقـد قامـت قـوى السـوق بتصـحيح إخفاقـات السياسـات الحكوميـة، غيـر أن العمليـة لـم تخـل مـن مصـاعب؛ وهـي المصـاعب التـي لـم يكـن مصـدرها محـاولات قـوى السـوق تصـحيح الوضـع، بـل نتجـت فـي المقـام الأول بفعـل أسعار الصرف والسياسات النقدية السيئة للحكومات.

11. الاعتماد الكلي على الأسواق هو أمر سخيف بقدر سخافة الاعتماد الكلي على الاشتراكية، وأفضل الأمرين هو الاقتصاد المختلط.

يعي معظم الناس أنه ليس من الحكمة وضع البيض كله في سلة واحدة، فيسعى المستثمرون الحذرون إلى تنويع محافظهم الاستثمارية، ففكرة إتبـاع سياسـة "المحافظالمتنوعـة" معقولـة جـداً لـدمج الاشـتراكية مـع الأسواق.

إن المسـتثمرين الحـذرين الـذين لـيس لـديهم معلومـات داخليـة يحرصـون بالفعـل على تنويع محافظهم الاستثمارية لتجنب المخاطر، فإذا انخفض أحـد الأسـهم يرتفـع الآخـر وتُعـوض الخسـائر مـن الأربـاح وسـتحقق هـذه المحفظة المتنوعة نمواً على المدى البعيد، ولكن السياسات ليست كذلك فبعضها ثبت فشلها مرة بعد مرة وثبت نجاح البعض الآخر. سيكون غير منطقي الحصول على "محافظ استثمارية متنوعة" لشركات معروف عنها الفشـل وشـركات معـروف عنهـا النجـاح، فالسـبب إذافـي تنـوع المحـافظ الاستثمارية هـو أن الشـخص لـيس لديـه أدنـى فكـرة عـن أي مـن الشـركات تحقق أرباحاً.

لقد أثبتت الدراسات السنوية للبيانات الاقتصادية التي أجريت على مر العقود من قبل معهد فريزر في كندا Fraser Institute of وشبكة عالمية من معاهد الأبحاث أن الاعتماد على قوى السوق يؤدي إلى ارتفاع مستوى دخل الأفراد، والنمو الاقتصادي السريع، وانخفاض معدلات البطالة، ودورة حياة أطول، وانخفاض معدلات وفيات الرضع، وانخفاض معدلات عمل الأطفال، وتوفر المياه الصالحة للشرب، والرعاية الصحية وغيرها من مرافق الحياة الحديثة بما في ذلك بيئة أكثر نقاوة، وحكومة أكثر تطوراً مثل انخفاض معدلات الفساد، ومزيد من المساءلة الديمقراطية . ولذلك نجد أن الأسواق الحرة تؤدي إلى نتائج إيجابية، وتدخل الحكومة في الأسواق يؤدي عادة إلى أزمات وكوارث التي تستخدم فيما بعد كذريعة لتدخلات أكثر،وهكذا، تؤدي سياسة إلى سياسة أخرى، ومن أمثلة هذه السياسات

"سياسة المحافظ" حيث تتبعها السياسة النقدية التي تزيد العرض النقدي بشكل أسرع من النمو الاقتصادي وهذا بدورة يؤدي إلى ارتفاع الأسعار. وقد أثبت التاريخ مرارا وتكرارا أن السياسيين يميلون إلى الاستجابة لمثل هذه الحالات ليس بلوم سياستهم المتهورة وإنما بإلقاء اللوم على "الاقتصاد المحموم" أو "المضاربين غير الوطنيين" ويفرضون ضوابط على الأسعار. وعندما لا يسمح بتصحيح الأسعار من خلال العرض والطلب (في هذه الحالة، فإن زيادة المعروض من الأموال المتجسدة في السلع الأساسية ستقل قيمتها، وسيؤدي ذلك إلى نقص في السلع والخدمات مع تزايد عدد الناس الذين يبتاعون إمدادات محدودة من السلع بأسعار أقل من سعر السوق التي يرغب منتجو هذه السلع توفيرها بذلك السعر.وإضافة إلى ذلك، فإنالافتقار إلى الأسواق الحرة يجعل الناس يميلون إلى الأسواق السوداء ورشوةالمسؤولين، والخروج عن سلطة القانون. إن الخليط الناتج عن العجز والفساد عادة ما يؤشر إلى ميول أكثر للسلطة نحو الاستبدادية. إن الأثر الناجم عن إنشاء "سياسات للمحافظ" التي أثبتت عدم كفاءة سياستها أضعف الاقتصاد وأدى إلى تفشي الفساد وقلص الديمقراطية الدستورية.

الانتقادات الأخلاقية والاقتصادية المختلطة

12.تؤدي الأسواق إلى المزيد من انعدام المساواة أكثر منها في العمليات غير السوقية

تسعى الأسواق إلى تحقيق أوليات المستهلك، وبما أن قدرتها في تحقيق ذلك تختلف فإن الدخل سيختلف تبعاً لذلك. وعلاوة على ذلك، وحسب ما ذكر سابقاً، إن الاشتراكية هي حالة من المساواة وكل خطوة نخطوها نحو الاشتراكية هي خطوة نحو تحقيق المساواة.

إذا أردناأن نفهم العلاقة بين السياسات والنتائج يجب علينا أن نضع في الاعتبار أن الملكية هي مفهوم قانوني؛ وأن الثروة مفهوم اقتصادي. وغالباً ما يتم الخلط بين هذين المفهومين، ولكن يجب أن نفصل بينهما. إن عمليات السوق تعيد توزيع الثروة بشكل منتظم وعلى نطاق واسع، وعلى العكس من ذلك فإن إعادة توزيع الثروة غير المرغوب فيها (عندما يقدم عليهاالمواطنون الأفراد تعرف على أنها "سرقة") يتم حضرها وفقا للقواعد التي تحكم الأسواق الحرة حيث تضمن أن تكون الملكية محددة ومضمونة قانونياً، ويمكن للأسواق إعادة توزيع الثروة حتى وإن كانت جميع عقود الملكية في يد واحدة. في كل مرة تتغير قيمة الأصول (حيث يكون للمالك

حقوق ملكية) وتتغير تبعاً لذلك ثروة المالك، فالأصول التي تبلغ قيمتها 600 يورو بالأمس قد تقدر قيمتها اليوم بـ 400 يورو، فأعيد توزيع المائتي يورو للثروة من خلال الأسواق بالرغم من أنه لم يكن هناك إعادة توزيع في الأملاك. إذا الأسواق تعيد توزيع الثروة على نحو منتظم وتعطي أصحاب الأصول حافزا لزيادة قيمة هذه الأصول أو تحويلها لمن يستطيع تحقيق هذه الزيادة. وتمثل إعادة التوزيع التي تعتمد على الحوافز لزيادة القيمة الإجمالية عملية تحويل الثروة على نطاق لا يمكن لمعظم السياسيين تصوره، وفي المقابل، حين أن الأسواق تعيد توزيع الثروة فإن العملية السياسية تعيد توزيع الأملاك من خلال أخذها من البعض وإعطائها للبعض الآخر، وفي هذه العملية التي تهدد الملكية فان مثل إعادة التوزيع هذه تميل إلى جعل الأملاك أقل قيمة، أي بمعنى أنها تقضي على الثروة، وكلما كانت إعادة التوزيع غير متنبأ بها كلما زادت الخسائر في الثروات الناجمة عن خطر التوزيع في الممتلكات.

إن المساواة هي السمة التي يمكن أن تتحقق إلى جانب عدد من الأبعاد المختلفةولكن في جميعها بصفة عامة، فعلى سبيل المثال: يقف الناس سواسية أمام القانون ولكن إذا ما كان الأمر كذلك فمن غير المرجح أن يكون لديهم تأثير متساوٍ على السياسات، وبالنسبة لأولئك الذين يمارسون حقوقهم المتساوية في حرية التعبير سيكونون أكثر بلاغة وحيوية من غيرهم، وبالتالي أكثر تأثيراً. وبالمثل قد لا تؤدي المساواة في الحقوق لتقديم المنافع والخدمات في الأسواق الحرةإلدخول متساوية تماماً، وسيتحتم على البعض العمل بجد أكثر أو لفترة أطول من الآخرين (لأنهم يفضلون زيادة الدخل على أوقات الراحة)، أو أنهم يملكون طاقات ومهارات خاصة ستجعل الآخرين يدفعون أكثر مقابل تلك المهارات. وفي الجانب الآخر، فإن المحاولات لتحقيق المساواة في التأثير أو في الدخل بالإكراه يستلزم ممارسات أكثر للسلطة السياسية من قبل البعض دون غيرهم، أي أن السلطة ضرورية لتحقيق مثل هذه النتائج. ومن أجل تحقيق نمط معين للنتائج، يتحتم على شخص واحد من الناس أو مجموعة بأن يكونوا على علم تامبجميع ما يتعلق بالناتج الذي سيتم توزيعه، بحيث يلاحظون العجز والفائض هنا وهناك ويأخذون من هنا وهناك لسد أي عجز. وفي حين تتركز القوى التي تحقق المساواة في توزيع الناتج في أيدي المكلفين بها، كما كان الحال في الاتحاد السوفيتي الذي اعتمد المساواة كخيار رسمي، يجد هؤلاء الذين يفتقرون إلى المساواة في السلطة السياسية والقانونية أنفسهم عرضة للإغواء لاستخدام تلكالنفوذ

للوصول إلى الدخول غير المتكافئة أو الوصول للموارد. إن كلا من الخبرة والمنطق اللذان يظهران محاولات واعية لتحقيق الدخل المتساوي أو "العادل"، أو بعض الأنماط الأخرى بخلاف تلك الأنماط العفوية التي تنشأ من الأسواق، فهي أنماط تهزم نفسها بنفسها بشكل عام، وذلك لسبب بسيط وهو ان أولئك الذين يملكون السلطة يستخدمونها لإعادة توزيع الأملاك بشكل يخدم مصالحهم، وبالتالي يتم تحويل عدم المساواة في السلطة السياسية إلى نوع آخر من عدم المساواة سواء كان في الشرف أو الثروة أو أي شيء غير ذلك. إذا فهذه هي تجارب الشعوب الاشتراكية الرسمية وحذت حذوهم حالياً دول أخربكفنزويلا فترتكز السلطة المطلقة في يد رجل واحد، حيث طالب هيوغو شافيز Hugo Chavez بعدم المساواة في السلطة بزعم تحقيق المساواة في الثروة بين المواطنين.
حسب الحقائق المذكورة في تقرير *الحرية الاقتصادية في العالم* لعام 2006 يتبين لنا أنالاعتماد على الأسواق الحرة تربطه علاقة ضعيفة بعدم المساواة في الدخل (تقسم الاقتصاديات في جميع أنحاء العالم، من أقلها حرية إلى أكثرها حرية إلى شرائح ربعية، وتختلف النسبة المئوية التي يتلقاها الأشخاص الأكثر فقراً 10% من معدل قدره 2.2% إلى 2.5%) ولكنه مرتبط بشكل كبير بمستويات مداخيل الناس الأكثر فقراً 10% (تقسم الاقتصاديات في جميع أنحاء العالم، من أقلها حرية إلى أكثرها حرية إلى شرائح ربعية، ومعدل مستوى الدخل الذي يتلقاه الأشخاص الأكثر فقراً 10% يقدر بـ 826 دولار، و1.186 دولار، و2.322 دولار، و6.519 دولار.) قد يكون للاعتماد الكبير على الأسواق أثرا طفيفاً على توزيع الدخل، ولكنه بالفعل يساهم في زيادة دخل الفقراء، وعلى الأرجح، الكثير من الفقراء يرون هذا شيئاً جيداً.

13.لا تلبي الأسواق الحاجات الإنسانية كالصحة، والسكن، والتعليم، والغذاء

يجب أن يتم توزيع السلع على أساس مبادئ تتلاءم مع طبيعتها. والأسواق توزع السلع على أساس القدرة على الدفع، ولكن الصحة والسكن والتعليم والغذاء، والحاجات الإنسانية الأخرى يجب أن يتم توزيعها على أساس الحاجة لها، وذلك لأنها تعتبر حاجات، لا أن يتم توزيعها على أساس القدرة على الدفع.

إذاكانت الأسواق تقوم بأداء أفضل لتلبية الحاجات الإنسانية، أي بمعنى آخر، أنه إذا كان هناك عدد أكبر من الناس يستمتعون بمستوى معيشي

أعلىفي ظل الأسواق أكثر منه في ظل الاشتراكية فإنآلية التوزيع في ظل الأسواق ستقوم أيضاً بأداء أفضل في تلبية الحاجات. وكما تمت الإشارة إليه سابقا، فإن دخل الفقير يميل للزيادة بشكل ملحوظ مع زيادة الحرية في الأسواق، وهذا يعني أنه سيكون للفقراء مصادر دخل أخرى لتلبية حاجاتهم. (وليست جميع الحاجات متعلقة بشكل مباشر بالدخل بطبيعة الحال، فالصداقات والحاجات العاطفية ليس لها علاقة بالدخل، وأيضا ليس هناك سببا يدعو للاعتقاد بأنه يتم توزيعها بشكل "منصف" من خلال آليات إلزامية أو حتى إمكانية توزيعها من خلال آليات معينة).
وعلاوة على ذلك، وفي الوقت الذي تتجه مطالب تحقيق الحاجات إلى أن تكون مطالبات مطاطية وغير متناهية، كما هو الحال بالنسبة للقدرة، يبقى الاستعداد للأداء سهل القياس.

وعندما يعرض الأشخاص أموالهم الخاصة مقابل السلع والخدمات فهذا يدل على مدى تقديرهم لهذه الخدمات أو السلع بالنسبة لسلع وخدمات أخرى غيرها. إن الطعام يعتبربالتأكيد حاجة ملحة أكثر من التعليم أو الرعاية الصحية ويتم تقديمه بشكل فعال من خلال الأسواق. وفي الحقيقة، إنه في الدول التي ألغيتفيها الملكية الفردية وحل التوزيع الحكومي محل توزيع الأسواق تتفشى فيها المجاعات وأكل لحوم البشر. إذا تتفوق الأسواق في تلبية حاجة الناس للكثير من السلع إضافة إلى الحاجات الأساسية على أي آلية أخرى.
إن إشباع الحاجات يتطلب الانتفاع من المصادر النادرة، حيث يجب أن تحدد خيارات توزيعها. عندما لا يُسمح للأسواق بالعمل على إشباع هذه الحاجات، ستنشأ أنظمة ومعايير أخرى لتدبير الموارد الشحيحة من قبيل التوزيع البيروقراطي أو الانتماء السياسي أو عضوية الحزب الحاكم أو صلة القرابة للحاكم أو أي شخص من أصحاب السلطة، أو الارتشاء أو أي شكل من أشكال الفساد، ويصعب ملاحظة أن مثل هذه المعايير هي بالفعل أفضل من تلك التي تنشأ من خلال الأسواق، في تحقيق المساواة، ولكن التجربة تثبت عكس ذلك تماما.

14.تعتمد الأسواق على قانون البقاء للأقوى

تماما كما هو الحال في قانون الغابة، القانون في الأسواق يعني البقاء لمن هم بأنياب ومخالب، ينهشون من ليس لديهم القدرة على الإنتاج في الأسواق ويدوسونهم تحت أقدامهم.

إن الدعوة للمبادئ التطورية "كالبقاء للأقوى"في دراسة أنظمة الحياة وفي دراسة التعاملات الاجتماعية الإنسانية أدت إلى الكثير من الغلط إلا إذا ما تم تحديد ما الذي يبقفي كل حالة، ففي علم الأحياء، يبقى الفرد والحيوان وقدرته الذاتية على الإنتاج؛ فعلى سبيل المثال لن يكن للأرنب الذي تأكله القطط بسبب بطئه الشديد نِتاجاً وسيكون الأرنب السريع هو وحده القادر على الإنتاج. في حين عند تطبيق ذلك على التطور الاجتماعي فإن وحدة البقاء ستكون مختلفة تماماً، فهي ليست الإنسان الفرد وإنما هي قالب منالتفاعلات الاجتماعية التي تتمثل في الأعراف والمؤسسات والشركات التي يتم "اختيارها" في النزاعات الثورية. فعندما تفلس شركة من الشركات يمكننا القول بأنها "ماتت" ولكن هذا لا يعني أن الناس الذي قاموا بإنشائها منمستثمرين أو ملّاك أو مدراء أو موظفين وغيرهمماتوا معهاأيضا، ولكن تم استبدال نموذج التعاون الأقل كفاءة بنموذج آخر ذي كفاءة أعلى. إن المنافسة في الأسواق حتماً لا تشبه المنافسة في الغابة، ففي الغابة تتنافس الحيوانات لأكل بعضها البعض أو لاحتلالمنطقة معينة، في حين يتنافس أصحاب المشاريع والشركات مع بعضهم البعض للحصول على حق التعاون مع المستهلكين ومع أصحاب المشاريع والشركات الأخرى. إذا المنافسة في الأسواق ليست منافسة للحصول على فرصة العيش وإنما هي منافسة للحصول على فرص التعاون.

15. تضعف الأسواق قيمة ومكانة الثقافة والفن

الثقافة والفنون ما هي إلا استجابة للقيم العليا للنفس البشرية، وبهذا لا يمكن جلبها وبيعها مثل الطماطم أو أزرار القمصان. وإن ترك الفن للأسواق كترك الدين للأسواق، وفي هذا خيانة للكرامة المتأصلة في الفن وفي الدين. فإنوضع الفن والثقافة في موضع متنافس عليه في الأسواق العالمية يحط من شأنهما كما يحدث عندما يتم التخلي عن الأشكال العرفية في السعي خلف الدولار واليورو المقدسان.

إن معظم الفنون أنتجت في السابق ولا يزال يتم إنتاجها لأجل الأسواق، بل. *وإن* تاريخ الفن هو، وبحد كبير، تاريخ الابتكار من خلال الأسواق رداً على التكنولوجيا الحديثة والفلسفات الحديثة والأذواق الحديثة والأشكال الروحانية الحديثة. فقد ارتبط الفن والثقافة ارتباطاً وثيقاً بالأسواق منذ قرون. فيقاضي الموسيقيون من يحضر حفلاتهم كما يقاضي تجار الخضار الناس مقابل الطماطم أو الخياط مقابل الأزرار. وفي الحقيقة نجد أن إنشاء الأسواق الموسيقية والأفلام أو أي شكل آخر من أشكال الفنون

الموجـودة فـي آلات التسـجيل أو الأشـرطة المغناطيسـية أو الأقـراص المدمجة أو أقراص الفيديو الرقمية، والتي تتمثل الآن في الآيتيونز وملفات "الإم بـي ثـري" أتاحـت للنـاس وبشـكل كبيـر فرصـة الاطـلاع علـى أشـكال متعـددة مـن الفنـون، كمـا أنهـا سـاعدت الفنـانين علـى خلـق أشـكال فنيـة بشـكل أوسـع وكذلك الحصـول علـى دخـل أكبـر. وليس مـن المسـتغرب إن أكثر الفنون المنتجة في أي سنة من السنوات لا تصمد أمام ظروف الزمن، وهذا الأمر يشكل مفهوما خاطئا بالنسبة لأولئك الذين يستنكرون الفن المعاصـر ويصـفونه بأنـه "تافـه" مقارنـة بـالفن القـديم؛ إنهـم يقـارنون أعظمالأعمال التي أنتجت على مر مئات السنين مع مجموعة الأعمال التي أنتجت السنة الماضية، ولو أنهم ضمنوا جميع الأعمال التي لم تصمد أمام الظروف الزمنية واندثرت مع مرور الوقتفستكون المقارنة مختلفة تماما. إنسبب بقاء الأقوى هو العملية التنافسية في الأسواق على الفن.

إن مقارنة مجمل الإنتاج الفني المعاصر مع أفضل فنون القرون السابقة ليس الخطأ الوحيد الذي يقع فيه بعض الناس عند تقييم الأسواق للفن، هنا كخطأ آخر شائع بين المراقبين المنتمين للدول الغنية و الذين يزورون المجتمعات الفقيرة، ويتمثل هذا الخطأ في الخلط بين فقر المجتمعات الفقيرة و ثقافتهم.. عندما يجد الزوار الأغنياء الناس في البلدان الفقيرة لديهم وعي اقتصادي حيث يستخدمون الهواتف الخلوية والكمبيوترات المحمولة يجعل الزوار يعتقدون أن زيارتهم غير أصيلة كسابقتها. وكلما أصبح الناس أكثر غنى من خلال التعاملات السوقية التي تتزايد بفضل التحرر والعولمة كإدخال الهواتف المحمولة فإن الناشطين المناهضين للعولمة من الدول الغنية يتذمرون بشأن انسلاخ الفقراء عن ثقافتهم. ولكن لماذا توضع الثقافة والفقر في معادلة واحدة؟ لقد تحول اليابانيون من فقراء إلى أغنياء ومع يصعب القول بأنهم أصبحوا شيئا آخر غير كونهم يابانيين نتيجة لذلك، بل وعلى العكس من ذلك فإن الغنى الذي وصلوا إليه ساهم في نشر الثقافة اليابانية بشكل كبير حول العالم. ومع ارتفاع الدخل في الهند استجابت دور صناعة الأزياء بالالتفات إلى الملابسالتقليدية الهندية وتبنيها وتطبيق المعايير والأشكال الجمالية فيها. و تمكن شعب ايسلندا الصغير من الحفاظ على الثقافة الأدبية العالية ومسارحهم الخاصة وصناعة السينما وذلك بسبب ارتفاع دخل الفرد الأمر الذي جعلهم قادرين على تسخير ثروتهم في تطوير واستمرارية ثقافتهم.

وأخيـراً، بـالرغم مـن أن الاعتقـادات الدينيـة ليسـت "سـلعة للبيـع" إلا أن المجتمعات الحرة تترك الدين للمبادئ ذاتها - الحقوق المتساوية وحرية

الاختيار- كما هو الحال في مؤسسات الأسواق الحرة. وتتنافس الكنائس والمساجد والمعابد اليهودية وأماكن العبادات الأخرى على المنتسبين لها وعلى الدعم. وإنه من غير المستغرب أن بعض الدول الأوروبية التي تقدم الدعم الرسمي للكنائس يكون عدد المنتسبين للكنيسة قليل جدا، في حين أنه في البلدان التي لا تتلقى الكنائس فيها الدعم الرسمي من الدولة تميل إلى زيادة عدد المنتسبين لها. والسبب في ذلك واضح وغير متعذر وهو أن الكنائس التي تتنافس في الحصول على المبالغ فيه لحاجات الأعضاء أدى إلى خلق المزيد من التدين والمشاركة. ولهذا السبب المنتسبين والدعم ينبغي عليها أن تقدم خدمات مقدسة وروحانية وطائفية لأعضائها، وهذا الاهتمام مارست الكنيسة الرسمية للدولة في السويد ضغطا لتنزع عن نفسها صفة الرسمية في عام 2000وجعلها جزء لا يستجيب لبيروقراطية الدولة، ففقدت الكنيسة اتصالها بأعضائها السابقين وأعضائها المحتملين، فتلاشت نتيجة لذلك.

إذا ليس هناك تعارض بين الأسواق والفن والثقافة، فالتبادل في الأسواق ليس كمثل الخبرات أو الإثراء الثقافي، وإنما هو وسيلة مساعدة تدعم كلا الجانبين.

16.لا ينتفع من الأسواق سوى الأغنياء والموهوبين فقط

الأغنياء يزدادون غنىً والفقراء يزدادون فقراً. إذا أردتأنتجمع مالا كثيرا فيجب أنتبدأ بالكثير من المال. وفي سباق الأسواق لتحقيق الأرباح يصل أولئك الذين يبدؤون قبلأنيصلوا إلى خط النهاية.

إن عملية الأسواق ليست سباقاًلفائزين أو خاسرين، عندما يكون هناك طرفان متفقان بإرادتهما على تبادل المنفعة، فهما يقومان بذلك لكونهما يتوقعان تحقيق الربح معاوليس على أمل أن أحدهم سيفوز والطرف الآخر سيخسر، فالأسواق تختلف عن السباق بأنها، في عملية التبادل، إذا ما فاز أحد الأطراف لا يعني خسارة الطرف الآخر، فكلا الطرفين رابحان. إن الهدف من الأسواق ليس هزيمة الطرف الآخر وإنما تحقيق الكسب من خلال التعاون الطوعي، ولكي تغري الطرف الآخر بالتبادل يجب أن تقدم في المقابل منفعة له أو لها.

إن كون الشخص غنيا منذ الولادة أمر جيد. من الممكنألا يقدر مواطني الدول الغنية كونهم أغنياء كأولئك الذين يهاجرون من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنية بحثا عن الثروة، فهم عادة يعون فائدة العيش في مجتمع غني أكثر من الذين ولدوا فيه. ولكن في السوق الحر، وبوجود الحرية

والحقوق المتساوية للدخول في السوق لجميع المشترين والبائعين، يجد من هم جيدون في تلبية متطلبات الأسواق بالأمس أنفسهم ليسوا كمن يتقنون تلبية مطالب السوق في الغد. ويشير علماء الاجتماع إلى " النخبة الدورية" التي تميز المجتمع الحر أكثر من النخبة الثابتة التي تقتصر على القوة العسكرية أو أعضاء الطبقية أو القبائل أو الوساطات العائلية. إن الصفوة في المجتمع الحر هم الصفوة الفنية والثقافية والعلمية الاقتصادية الذين يقبلون أعضاء جدد ونادرا ما يمنحون العضوية لأبناء الأعضاء ويمررونها على أصحاب الطبقة العليا كما يمررونها على الطبقة الوسطى.

إن المجتمعات الغنية مليئة بالناس الناجحين الذين تركوا خلفهم البلدان التي قيدت الأسواق أوأعاقت تقدمها لمصلحة أصحاب النفوذ أو الحمائيين أو المحتكرين التجاريين حيث فرص التقدم في الأسواق محدودة. فتركوا خلفهم تلك المجتمعات ولم يأخذوا منها إلا القليل إن لم يكن لا شيء ووجدوا النجاح في المجتمعات التي تتوجه نحو الأسواق المفتوحة مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وكندا. والفرق بين مجتمعاتهم وتلك المجتمعات التي انتقلوا إليها هو حرية المنافسة في الأسواق. فيا للأسف على البلدان الفقيرة حيث تركها سكانها بسبب القيود التجاريةالتي فرضتها دولهم عليهم، فلم يبقوا في وطنهم ويحققوا الثراء لجيرانهم وأصدقائهممن خلال تنظيم مشاريعهم والعمل عليها.

وبشكل عام في الدول التي تنعم بحرية أكثر في أسواقها، يتحقق فيها الثراء العظيم وليس من خلال إشباع رغبات الأثرياء ولكن من خلال إشباع رغبات الطبقة الأكثر تواضعاً. فمن شركة فورد للسيارات إلى سوني ووولمارت، التي تحقق ثروات عظيمة، تسعى لأن تلبي حاجات ليس للأغنياء وإنما لأفراد الطبقة الوسطى.

إن الأسواق الحرة يمكن وصفها بأنها تميل إلى تحقيق " النخبة الدورية" حيث لا يضمن أحد بقاءه فيها لمجرد أنه وُلد من صفوة الناس. إن عبارة " الغني يزداد غنىً والفقير يزداد فقراً" لا تطبق على السوق الحرة وإنما تطلق على المذاهب التجارية الصارمة والمحاباة السياسية، أي إلى أنظمة حيث القرب للسلطة هو الذي يحدد مقدار الثروة. وفي إطار الأسواق نجد أن الخبرة الشائعة هي أن الأغنياء يحققون نتائج جيدة والفقراء يحققون ثراءً جيدا والكثير من الناس ينتقلون للطبقة الوسطى أو الطبقة العليا. ففي أي لحظة، وبالتحديد، ستكون 20 % من السكان في أدنى مستوى من الدخل و20% ستكون في المستوى الأعلى، ولكن لا يعني أن تلك الشرائح

ستحقق نفس القدر من الدخل (حيث يرتفع الدخل لجميع إيرادات المجموعات بتوسع الاقتصاديات) أو سيتم ملء فئات الإيرادات من قبل الشعب نفسه. هذه التصنيفات هي بمثابة غرف في فندق أو مقاعد في حافلة، يتم ملؤها بأشخاص ولكن الملء لا يكون بالضرورة بنفس الأشخاص. عند دراسة توزيع الإيرادات في المجتمعات ذات التوجه نحو آليات السوق على مر الزمن يلاحظ أن حركة الإيرادات تزداد بقدر كبير، وملاحظة أعداد كبيرة من الناس تحرك مؤشر توزيع الإيراداتصعودا ونزولاً. ومن الجدير بالذكر أيضاً أن اقتصاديات السوق المزدهرة ترى أن الإيرادات ترتفع من المستوى الأدنى للمستوىالأعلى.

17.عندما يتم تحرير الأسواق وإخضاعها لقوى السوق فإنها سترتفع

وفي الحقيقة عند إخضاع الأسعار لقوى السوق بدون تدخل الحكومة فإنها بالتأكيد سترتفع وهذا يعني أن الناس ستتحمل أقل من ذلك. إن السوق الحرة هو مجرد اسم آخر لارتفاع الأسعار.

إن الأسعار التي يتم التحكم بها لتصل إلى أقل من مستوى السوق تميل إلى الارتفاع، على مدى فترة قصيرة على الأقل، عندما تحرر ولكن هناك ماهو أكثر من ذلك ولسبب واحد؛ بعض الأسعار المتحكم بها تبقى في مستوى أعلى من مستوى السوق، فعندما يتم تحريرها فإنها تنخفض. وعند النظر إلى أسعارالأموال التي تتحكم بها الدولة، من المهم أن نأخذ في الاعتبار أن المال الذي تتداوله الأيادي من فوق الطاولة ليس هو في أغلب الأحيان السعر الذي يدفعه أولئك الذين يشترون السلع بنجاح. إذا ما وضعت السلع في خط الانتظار فإن الوقت المنقضي في خط الانتظار هو جزء مما يجب على الناس أن يقضوه للحصول على السلع.(ومن الجدير بالذكر أيضاً أن الوقت المنقضي في الانتظار يعتبر مضيعة للوقت، حيث أنه ليس الوقت الذي يتم نقله بطريقة ما للمنتجين لحثهم على توفير قدر أكبر من السلع لإشباع الحاجات غير المشبعة) وإذا ما فتح المسؤولون الفاسدون أياديهم فإنه سيكون هناك أيضاً المدفوعات التي تمرر من تحت الطاولة إضافة إلى تلك التي تمرر من فوق الطاولة. إن إجمالي المدفوعات القانونية والرشاوى القانونية والوقت المنقضي في الانتظار عندما تفرض الدولة أغلى الأسعار على السلع والخدمات هي في الغالب أكثر بكثير من الأسعار التي سيتفق عليها الناس من خلال السوق. بالإضافة إلى أن الأموال المنفقة على الرشاوالوقت المنقضي في الانتظار من قبل المستهلك

والذي لا ينتفع منها المنتج فلن يكون هناك حوافز للمنتجين لإنتاج المزيد لتخفيف النقص الناتج عن الرقابة على الأسعار.
عندما ترتفع أسعار الأموال في فترة قصيرة بعد تحرير الأسعار سينتج عن ذلك زيادة في الإنتاج وتقليص حصر التموين والفساد. ونتيجة لتلك الأسعار الحقيقيَة المعبر عنها بالسلع الأساسية فإن وقت الأيدي العاملة البشرية يتناقص، فالوقت الذي يجب أن يقضيه شخص في العمل للحصول على رغيف من الخبز في عام 1800 كان بالفعل شيئا تافها من عمل يوم كامل؛ فكلما ارتفعت الأجور أكثر وأكثر فإن مقدار وقت العمل الضروري لشراء رغيف من الخبز انخفض ليصل إلى مجرد دقائق قليلة في الدول الغنية. وإذا ماتم قياس الأسعار بالجهد المبذول فإن أسعار جميع السلع الأخرى ستتراجع بشكل كبير باستثناء الجهد نفسه، فكلما زادت إنتاجية العملوالأجور فسيكون توظيف الأيدي العاملة أكثر تكلفة، و لهذا السبب، عادةمايكون للفقراء في البلدان الفقيرة خدم، في حين يجد الأغنياء في البلدان الغنية أن شراء آلات غسيل الملابس و الأواني أرخص بكثير من اللجوء إلى توظيف عمال وخدم. و هكذا، فالنتيجة المتحققة من تحرير الأسواق هي انخفاض سعر كل شيء آخر من حيث الجهد وارتفاع سعر الجهد من ناحية كل شيء آخر.

18. إنالخصخصة وتمكين الأسواقفي مجتمعات ما بعد الشيوعية كانت فاسدة وهذا يبين أن الأسواق تدعم الفساد.

إن حملات الخصخصة غالباً ما تقوم على الغش والتزوير، فهي لعبة تمنح أفضل أصول الدولة للانتهازيين الأكثر قسوة وفسادا في المجتمع. فلعبة الخصخصة وتمكين الأسواق لعبة قذرة ولا تقوم بشيء سوى سرقة الناس.

نظمت عدد من الدول الاشتراكية سابقاً حملات خصخصة حصلت علىنتائج متنوعة لا بأس بها، ولقد نشأ من البعض منها نظام أسواق ناجح جدا والبعض الآخر منها اتجه نحو الاستبدادية، وترى بعض هذه الدول أنه نتج عن عملية الخصخصة سيطرة نخبة جديدة على كل من الشركات الحكومية والخاصةكما هو الحال مع النظام " السيلوفيكي" الذي ظهر في روسيا حيث انتفعت الأيادي القذرة من خطط الخصخصة المزورة بسبب عدم وجود مؤسسات سابقة لإدارة عمليات الأسواق، ولاسيما سيادة القانون الذي يعتبر أساساً لعمليات السوق. إإنشاء مثل هذه المؤسسات ليست بالمهمة السهلة وليس هناك آليات يمكن تطبيقها معروفة يمكن

تعميمها على الحالات المختلفة لإنشاء مثل هذه المؤسسات، ولكن الفشل في المعرفة التامة لإدارة مؤسسة ما في ظل سيادة القانون في بعض الحالات ليس سببا مقنعا لعدم المحاولة، وحتى في حالة روسيا حيث كانت خطط الخصخصة الفاسدة جداً التي أنشأت في تلك الفترة تحسيناً لوضع طغيان الحزب الذي سبقهم والذي انهار بسبب ظلمه وعدم كفاءته.

إن الخصخصة المجردة من نظام قانوني فعال ليست كمثل إنشاء آليات الأسواق. فالأسواق تعتمد على تأسيس القانون، ففشل الخصخصة ليس بسبب فشل آليات السوق وإنما هو فشل الدولة في خلق المؤسسات القانونية للأسواق.

الدفاعات الحماسية المبالغ فيها

19.جميع العلاقات الإنسانية تقل مع وجود العلاقات التجارية التي تفرضها الأسواق

جميع الأعمال التي سيقوم بها البشر سيقومون بها لأنها تزيد منفعتهم الخاصة. فحتى مساعدة الآخرين تعني حصولك على منفعة خاصة بك وإلا لن تقوم بمساعدتهم، فالصداقة والحب تمثل تبادل الخدمات من أجل منفعة متبادلة لا تقل عن تبادل أكياس البطاطس، بل وأكثر من ذلك فان جميع أشكال التفاعل الإنساني سيعبر عنها من خلال آليات الأسواق، بما في ذلك السياسة، حيث يتم إعطاء الأصوات لمن يعدون بتحقيق المنفعة، بل وحتى في الجريمة كما في المثال المعروف حيث يتبادل المجرم وضحيته "حياتك أم مالك".

إن محاولة حصر جميع الأفعال على دافع واحد يشوه حقيقة التجربة الإنسانية، فالآباء لا يفكرون في الفائدة التي تعود عليهم من وراء التضحيات التي يقدمونها لأبنائهم أو عندما يهرعون لنجدتهم عند تعرضهم للخطر، و عندما يصلي الناس من أجل الخلاص أو من أجل التنوير الروحي فإن دوافعهم لفعل ذلك ليس كدوافعهم عند تسوقهم لشراء الملابس، إنالأمر الذي يشتركون فيه هو أن أفعالهم لها غاية مراد تحقيقها ويريدون تحقيقها، وليس من المنطقي أن تكون الغاية التي يسعون جاهدين لتحقيقها هي وحدة محصورة على نفس المادة. قد تكون دوافعنا وغاياتنا مختلفة؛ فعدما نذهب للسوق لشراء مطرقة أو عندما

نذهب لمتحف للفنون أو عندما نعتني بطفل رضيع، فنحن نحقق غايات مختلفة ولا نعبر عنها بوصفها عملية شراء وبيع كما في الأسواق.
من الصحيح أن تستخدم البنى الفكرية لفهم وتوضيح أشكال التعاملات المختلفة. إن مفهوم الاقتصاديات على سبيل المثال الذي يستخدم لفهم التعاملات في الأسواقممكن أن يستخدم أيضاً في فهم العلوم السياسية وحتى الدين. قد يمكن حسابتكاليف واستحقاقات الخياراتالسياسية تماما كما في خيارات التجارة؛ ويمكن مقارنة الأحزاب السياسية وعصابات المافيا بالشركات في السوق، ولكن هذا لا يعني أن خيار كلا الموقفين من تطبيقات المفاهيم هي متساوية أخلاقيا وقانونيا. إن المجرم الذي يخيرك بين مالك وحياتك لا يشبه بأي شكل من الأشكال رجل الأعمال الذي يخيرك بين الاحتفاظ بمالك أو استخدامه لشراء سلعة معينة وذلك لسبب بسيط وهو أن المجرم يجبرك على الاختيار بين أمرين وكلاهما لك حق فيها أخلاقيوقانوني، في حين أن رجل الأعماليخيرك بين أمرين أحدهما يملك هو حقا فيه والآخر تملك أنت الحق فيه. وفي كلتا الحالتين يكون لديك خيار وحرية التصرف بناء على رغبتك، ففي الحالة السابقة، المجرم أجبرك على الاختيار؛ وفي الحالة الأخيرة، رجل الأعمال قدم لك خياراً؛ فقلل المجرم من حقوقك، وعرض عليك رجل الأعمال زيادة حقوقك من خلال عرض شيئ لا تملكه ولكن تقدره بقيمة أكثر من شيء تملكه. ليس جميع العلاقات الإنسانية قابلة للتخفيض كما هو الحال في الأسواق، فعلى أقل تقدير تلك التي تتضمن تبادلا غير طوعي تختلف اختلافاً جذرياً، لأنها تمثل فقدان الفرصة والقيمة بدلا من فقدان الفرصة للحصول على قيمة.

20.يمكن للأسواق أن تحل جميع المشاكل بدون تدخل الحكومة على الإطلاق

لا يكون للحكومة الكفاءة اللازمة للقيام بأي عمل بشكل صحيح. إن الهدف الرئيسي للأسواق هوأنهيجب علينا دائما أن نضعف من دور الحكومة،لأن الحكومة وببساطة هي النقيض للأسواق. كلما قلت سلطة الدولة كلما زادت سلطة الأسواق.

إن من يعي إيجابيات الأسواق يجب أن يعيها في معظم أنحاء العالم وإن لم يكن في جميع أنحائه، إن المشكلة الأساسية ليست هي أن الحكومة تفعل الكثير، وإنما تكمن في أنها لا تفعل إلا القليل. يمكن تصنيف الأمور التي يجب أن لا تقوم بها الدولة، وهي كالتالي في الفئة الأولى:

أ) الأنشطة التي لا يجب أن يقوم بها أي شخص على الإطلاق مثل "التطهير العرقي"، وسرقة الأراضي، ووضع امتيازات قانونية للصفوة من الناس.

ب)الأشياء التي يمكن ويجب فعلها من خلال الأعمال التطوعية التي تقوم بها الشركات وأصحاب الأعمال في الأسواق مثل صناعة السيارات، وطباعة الصحف، وإدارة المطاعم. فيجب على الدولة أن تكف عن القيام بأي من هذه الأعمال، ولكن في كفها عن القيام بهذه الأعمال التي لا ينبغي أن تقوم بها يجب عليها أن تبدأ العمل علىأشياء أخرى والتي من شأنها أن ترسخ العدالة وتساهم في إنشاء التفاعلات الطوعية لحل المشكلات. وفي الحقيقة هناك علاقة بين الأمرين: الحكومة التي تستهلك مصادرها على مصانع السيارات أو طباعة الصحف، أو ما هو أسوأ من ذلك كمصادرة الممتلكات ومنح الامتيازات القانونية للقلة؛ كلا هذين الأمرين يقللا ويضعفان قدرتها على توفير الخدمات ذات القيمة العالية التي يمكن للحكومات توفيرها. فعلى سبيل المثال: الحكومات في المجتمعات الأكثر فقراً نادرا ما يمكنهم القيام بعمل جيد لتقديم حق قانوني واضح بصرف النظر عن حماية الممتلكات من الاعتداءات. غالبا ما تكون الأنظمة القانونية معرقلة وتفتقر إلى الكفاءة والاستقلالية والحيادية والى الأمور الضرورية التي تسهل عملية التعاملات الطوعية.

لكي تكون الأسواق قادرة على تقديم إطار واضح للتنسيق الاجتماعي، يجب أن يكون للملكية والتعاقدات مكانة راسخة في القانون. فالحكومات التي تفشل في تحقيق مثل هذه المنافع العامة تمنع الأسواق من الظهور. فيمكن للحكومات أنتخدم المصلحة العامة من خلال ممارسة السلطة لتطبيق القانون وتحقيق العدالة، ويجب ألا تقف موقفاً ضعيفاً، وأن تحكم بالقانون وتحد من سلطتها في الوقت ذاته. إن الحكومة الضعيفة ليست كالحكومة ذات السلطة المحدودة، فالحكومة الضعيفة ذات السلطة غير المحدودة يمكن أن تكون خطرة جدا لأنها تفعل أشياء لا ينبغي على الحكومات أن تفعلها وليس لها السلطة لفرض قواعد السلوك العادلة وتوفير الأمن والحرية والملكية والتبادلات الحرة في الأسواق وكل ما هو ضروري لتحقيق الحرية. إن الأسواق الحرة ليست مثل غياب الحكومة المطلق، وفي كل الأحوال، غياب الحكومة بشكل مطلق ليس أمرا محبباً.

وتكون الأسواق ممكنةمن خلال الحكومات التي تدار بكفاءة عالية وسلطة محدودة والتي تحدد قواعد السلوك العادلة بشكل واضح وغير متحيز.
ومن المهم أن نضع في الاعتبار أن هناك الكثير من المشاكل التي يجب أن تعالج من خلال العمل الواعي وأن الإصرار على أن عمليات الأسواق غير الشخصية ستحل جميع المشاكل. وفي الحقيقة، كما وضح رونالد كوس Ronald Coaseالاقتصادي الحائز على جائزة نوبل في عملة الهام حول السوق والشركةبأنالشركات بشكل عام تعتمد على التخطيط الواعي والتنسيق لتحقيق الأهداف المشتركة بدلا من التركيز على الرجوع المتكرر لتبادلات الأسواق، وذلك لأن الرجوع إلى الأسواق أمر مكلف، فمناقشة كل عقد مبرم أمر مكلف، على سبيل المثال- تستخدم العقود طويلة المدى من أجل تقليل تكاليف التعاقد. وفي الشركات تحل العقود الطويلة الأجل محل التبادلات الفورية، وتتضمن علاقات العمل التي تشمل العمل الجماعي والتوجيه الواعيأكثر من اعتمادها على عروض الأسعار المتكررة من أجل خدمات محددة. إن الشركات الشبيهةبجزر صغيرة من العمل الجماعي والتخطيط، قادرة على النجاح لأنها تتنقل عبر محيطات أوسع بنظام عفوي وتحركها التبادلات السوقية. (إن الخطأالعظيم المحتسب ضد الاشتراكيين هو محاولتهم إدارة الاقتصاد بالكامل كما لو كان شركة واحدة عظيمة؛ ويقعون في نفس الأخطاء حين لا يدركون الدور المحدود للتوجيه الواعي والعمل الجماعي داخل التنظيم العفوي للأسواق). وبقدر ما تستطيع الأسواق تقديمه من العمل الجماعي وفرض قواعد السلوك العادل، فانه يجب على المدافعين عن الأسواق الحرة أن يروجوا لقدرتها تلك. إن أمن الشركات الخاص هو غالبا أفضل من شرطة الدولة (وأقل عنفاً، لسبب واحد وهو أن تكلفة العنف لا تنتقل بسهولة لطرف ثالث إلا من قبل الدولة). إن التحكيم الطوعي يكون غالباًذا فاعلية أكثربكثير من محاكم الدولة، ولاستيعاب ذلك يستتبع استيعاب الدور الرئيسي للقواعد التي يتم على أساسها إقامة الأسواق، وهكذا يتم تفضيل القواعد الأكثر كفاءة وعدالة سواء قدمت من قبل الدولة أم من قبل الأسواق بدلا من معاداة الدولة.
وأخيرا، ينبغي الأخذ في الاعتبار أنه قد لا يكون مفهوم الملكية والتبادلات السوقية قادران على حل جميع المشاكل لوحدهما، فعلى سبيل المثال إذا كان الاحتباس الحراري في الحقيقة يشكل خطرا على قدرة الكوكب بأكمله بالحفاظ على الحياة، أو إذا ازداد تلوث طبقة الأوزون بشكل يؤثر على الحياة سلباً، فإن حلول الحكومة المنسقة ستكون الأفضل، أو لربما كانت الطريق

الوحيدة لتجنب الكوارث. ولكن بطبيعة الحال هذا لا يعني أن الأسواق لن تقوم بدور يذكر على الإطلاق، فمثلا قد تساعد أسواق حقوق انبعاث ثاني أكسيد الكربون تسهيل التكييف، ولكن لابد من إنشاء هذا النوع من الأسواق أولا من خلال التنسيق بين الحكومات. وبالإضافة إلى ذلك، بجدر التذكير بأنه لا يمكن الجزم بأن هناك أداة غير كافية أو مناسبة لجميع المشاكل التي يمكن تصورها، لأن عدم كفاءتها في حل مشاكل معينة لا يعني أنه لا يمكن تطبيقها وإثبات كفاءتها على مشكلة أخرى فقد تعمل بشكل ملائم جدا على بعض بل وحتى على كثير من المشاكل. إن مفهوم الملكية والأسواق بإمكانه حل العديد من المشاكل ويجب الاعتماد عليه لفعل ذلك، وإن لم تتمكن من حل جميعها فإنه ليس هناك سبب لرفضها لمعالجة مشاكل من الممكن تفاديها من خلال تقديم حلول عادلة وذات كفاءة عالية.
قد لا تكون الأسواق قادرة على حل جميع المشاكل التي يمكن تصورها في حياة البشرية لكن بإمكانها تحقيق الحرية والازدهار ويجب أن يتم اتخاذ قرار بشأن ذلك.

8.ما هو"الغير خطأ" في مبادئ حرية الإرادة

هناك عدد من المشاكل في مراجعة جفري فريدمانJeffrey Friedman النقدية "ما هو الخطأ في التحررية" (مراجعة نقدية 11، رقم 1) ولكن أرغب في التطرق إلى أكثرهاأهمية.
أكد فريدمان على أن هناك تعارضا بين الاعتقاد بحقوق الأفراد، من ناحية، وبين تقييم السياسات على أساس تأثيراتها السلبية والإيجابية بشكل عام (دون اعتبار النتائج البسيطة التي قد توافق السياسات عليها أو ترفضها مع الحقوق المؤكدة نفسها). أطلق فريدمان على محاولة الالتفاف حول هذا التناقض اسم "التداخل التحرري" التيتحاول المزاوجة بين الحجج العملية و الاعتبارات الجوهرية للحرية مع إعطاء الأولوية لهذه الأخيرة. ولقد عبر عن دهشته في أن هذا التداخل يسمح لكل من "الفلاسفة النظريين" و"الاقتصاديين" و"الاجتماعيين" و"علماء السياسة" للوصول إلى "نتيجة واحدة إلا وهي التحررية" (Friedman 1997, 435). كتب فريدمان "قد يبدو التدخل الإلهي الشيء الوحيد الذي سيعطي التداخل التحرري معنىً،" مقترحا أنه قد تكون تسوية الحقوق والنتائج خادعة.

كتب فريدمان:

> إن تـأثير التـداخل التحـرري على البعثـات التحررية اسـتلهم مـن الملحـق العلمي لمجموعـة المقـالات التحررية لبـوز Boaz*القارئ المتحرر*. ولقـد كتـب تـوم جي بـالمر (أيضـاً مـن معهـد كـاتو Cato Institute) أنـه فـي البعثـات التحرريـة " يـتم دمـج الضـرورات الأخلاقيـة للسـلام والتعـاون التطـوعي مـع فهـم تـام للنظـام العشوائي الـذي تكـون مـن خـلال التعـاون الطـوعي والسبل حيث التـدخلات القسـرية التـي تـؤدي إلـى اضـطراب العـالم وتبقـى فـي قـافلات النتـائج غيـر المقصـودة المتحركـة المعقـدة" وأضـاف تأكيدات بـوز (Boaz 1997b, 416). إن عبارة بـالمر الغامضة "دمـج" توحي (بطريقة غير مباشرة) بأنه حتى لو لـم يكـن هنـاك فهـم تـام للنظـام العشـوائي، فإنالتحرريـة سـتبقى مـن خـلال "الضـرورات الأخلاقيـة." ولكـن في هـذه الحالـة لمـاذا يكـون هنـاك فهـم عميـق للنظـام العشـوائي فـي المقـام الأول، ولمـاذا يؤكـد علـى أهميتـه الآن بعـد أن تـم تطـويره؟ إن النظـام التلقـائي هـو (حسـب عبـارة بـالمر) *فـي غيـر محلـه*، إنـه حتـى لـو كـان الفهـم العميـق يبـين أن الأسـواق أقـل تنظيمـاً أو أقـل عشـوائية مـن الدولـة، أو إن نوعيـة التنظيم الذي ينتجونه أدنى منزلة من التنظيم الذي تنتجه الدولة، فـلا نـزال مجبـرين علـى أن نكـون تحـرريين مـن خـلال الضـرورات الأخلاقية. إن افتراض النهج الفلسفي هو أنه ليس هناك شيئا يتفـوق علـى الحريـة فـي تطبيقهـا علـى الملكيـة الخاصـة. (Friedman 1997, 436)(النص الأصلي).

إن أفضـل مـا يمكـن لـي تكوينـه مـن هـذا هـو أن مـا قصـده فريـدمان عـن "الضرورات الأخلاقية هو ما عبرت عنه أنا بـ "الضرورات الحتمية" فهذه هي القـراءة الوحيـدة المنطقيـة التـي سـتمنح معنـىً لادعاءاتـه. فـإذا كانـت الضرورات بالفعل حتمية فإنها ستتفوق حتماً على جميع الاعتبارات، فعلى سبيل المثـال ليس هنـاك مخـاوف مترتبـة علـى فعـل مـا تتجـاوز الضـرورات الحتمية لإنجاز ذلك الفعل. وإن وصف فريدمان سيحمل الشخص على أن يفكر بأنـه كـان جـد مخـادع ارتـأى شيئاً (بـدون أن يصـرح بـه مباشـرة)؛ فهـذه النتيجة المترتبة ليست منطقية، ولكن الحقيقة أقل إثارة للاهتمام. أنا لم أكتب "الضرورات الحتمية" وذلك ليس لأنني أردت أن أغـوي القـارئ البسـيط، ولكـن لأنني ببسـاطة لـم أعنـي الضـرورات الحتميـة. إن لغـة فريـدمان تـوحي بأنني أؤيده ولكن بالسر ولكني لا أريد أن "أقولها مباشـرة"، كمـا أوحى بوجـود

نـــوع مـــن المـــؤامرة فيمـــا بـــين الفلاســـفة التحـــرريين المنســـوبة للفيثاغورثيونالـذين عـرف عـنهم قـتلهم لأعضـاءالطوائف الـذين كشـفوا عـن وجـود الكميـات غيـر القابلـة للاسـتبدال، مثـل جوانـب المثلـث غيـر الصـحيح وبالتالي الكشف عن خطأ التأكيد على أن الكون يمكـن أن يعبـر عنـه مـن خـلال الأعـداد الصـحيحة التـي هـي الركيـزة الأساسـية لطائفـة الفيثـاغورثيون. وسيكون هذا في الحقيقـة أمـرا ملفتـا للانتبـاه أكثـر مـن كـوني أنـا والتحرريـون الآخرون مجرد معارضين لجفري فريدمان .

واسـمحوا لـي بـان أضـع الأمـور فـي نصـابها. لـيس جميـع الضـرورات حتميـة، فعلى سبيل المثال، هي افتراضية، وعلى هذا " إذا كنت ترغـب بـأن تكـون قويـاً يجب أن تمارس الرياضة وتأكل جيداً" فهذه ضرورة فرضية. إن الـرأي القائـل بأن كل الادعاءات الأخلاقية هي *بالضرورة* ادعـاءات حتميـة هـو أمـر كـامن فـي كامـل مقالـة فريـدمان، وبهـذا سـيكون الفيلسـوف الأخلاقـي الوحيـد (أو علـى الأقـل الأول) هـو ايمانويـل كانـت Immanuel Kant. وقـد يكـون هـذا صـحيحاً ولكنه بالكاد سيكون بديهيا أو أن يكون ادعاءً مقبولا قبولا بشكل كبيـر. وقـد ميز ايمانويل كانت نفسه أنواع الضرورات:

> إن كل *الضرورات* قد تكون *فرضية* أو *إلزامية*. الضرورات الفرضية تعبـر عـن فعـل ممكـن علـى أنـه ضـروري مـن الناحيـة العمليـة كوسيلة لتحقيق شيء آخر حين يرغب شـخص مـا بـه (أو قـد يرغـب بـه فـي المسـتقبل). فـي حـين أن الضـرورة الإلزاميـة سـتكون تلـك التي مثلـت فعـلا حسـب ضـرورته الغرضـية بحـد ذاتـه بصـرف النظـر عن علاقته بنهاية أخرى.

> لقـد قصـر (كانـت) الادعـاءات الأخلاقيـة علـى علاقـة الأفعـال باسـتقلالية الإرادة، أي إلـى تكـوين محتمـل لقـانون عـالمي عـن طريـق قواعـد هـذه الأفعـال"(المرجع نفسـه، 107). سـيكون صـحيحا أن النتـائج لـيس لهـا علاقــة بــالتقييم الأخلاقــي أو القــانوني إلا فــي حــال إذا كانــت الأخــلاق مقصورة على هذا أو أي طريقة أخرى مشابهة. وإذا كان النظام التلقـائي في غير موضعه فإنه ليس "حسـب مصـطلحات بـالمر" وإنمـا هـو حسـب مصطلحات فريدمان.

إن السـبب فـي أنـي لـم "أصـرح بهـا بشـكل مباشـر" (بـأن النتـائج ليسـت فـي محلهـا لتقيـيم الادعـاءات الأخلاقيـة أو ادعـاءات العدالـة) هـو أننـي لا أعتقـد بأنها في غير موضعها[18]، ولا أنني أعتقد بأن "آثار التحررية لا يمكنهـا أن تفـوق

[18] بالرغم من إعجابي الشديد بإنجازات مانويل كانت إلا أنني لم أقبل تشعبه بين عالم الظهور الظواهري وعالم الوضوح الحدسي الذي يمثل الأساس الذي أقام علية الضرورة الحتمية، وأيضا لا أقبل ادعائه الذي يقول فيه:

القيمة الجوهرية الفعلية للملكية الخاصة" (Friedman 1997, 436) وأنا هنا بصحبة بضع مئة من الفلاسفة ممن يصورون أنفسهم على أنهم فلاسفة أخلاقيون مثل: أرسطو واكويناس وغروتيوس وبافندورف وهيوم وسميث...

وبالفعل، بعض الفلاسفة وضعوا الأخلاق على أساس الضرورات الافتراضية وإعطائها حقيقة الواقعية، فإذا أردت أن تحقق (س) فيجب أن تفعل (ص) (مثال على ذلك Foot 1972 and Barnett 1998). إن التحقيق التجريبي للواقع هو أساس المطالبات الحقوقية للعادات الطبيعية الحديثة (وكذلك للعادات التقليدية)، ولهذا السببلا ينبغي النظر إلى الأمر كصدفة مذهلةبأن يتوصلعلماء الاجتماع والفلاسفة وعلماء السياسة وعلماء الاقتصاد إلى استنتاجات متقاربة أو متوافقة، بل وحتى متطابقة[19]. جميعهم يحاولون دراسة نفس الموضوع: الإنسانية. فهل كانت مجرد صدفة عجيبة أن علماء الأحياء وجدوا أن تحقيقات علماء الرياضيات فيما يتعلق بالعلاقة بين حجم المكعب وسطح الجسم الكروي تفسر سبب أن الطحالب وحيدة الخلية ليست في حجم كرات السلة؟ (انظر تومسون 1966 Thompson 1966)، أو هل كانت مجرد صدفة أن الصيدلي والفيزيائي يتعاونون لتعزيز بحوث بعضهم البعض حول التفاعلات الكيميائية؟ إن هذه ليست مفاجأة لأنه ليس هناك حقيقة تمت دراستها بطرق مختلفة من قبل التخصصات المختلفة.

إن قاعدة أوكهامريزرOckham's Razorتشير إلى أن الطبيعة المفردة (أو الطبيعة المتحدة) في موضوع الدراسة هي أقرب إلى أن تكون تفسيراً للاستنتاجات المتقاربة من أن تكون مؤامرة فيما بين علماء الاجتماع.

إنه فقط بمجرد أن فريدمان افترض (بدون أن يصرح بها بشكل مباشر) أن المطالبات الأخلاقية - وعلى الأخص مطالبات الحقوق- هي بالضرورة مطالبات حتمية، أصبح ممكنا له أن يضع اعتراضاته بين مطالبات الحقوق والعواقبية[20]، ولكن لايفهم أي شخص مطالبات الحقوق على أنها حتمية،

العالم الحدسي يحتوي على أرضية العالم الملموس وبالتالي يتضمن أيضاً قوانينه، وبذلك، حسب رغبتي التي (تنتمي بالكامل إلى العالم الواضح) لأنها تعطي القوانين مباشرة ويجب أيضاً أن يتم إعدادها على أن تحتوي هذه الأساسيات، وبالتالي بالرغم من اعتباري من وجهة نظر واحدة أنني كائن انتمي إلى العالم الملموس، فانه يجب أن أميز ذلك، بصفته ذكاء، فانا خاضع لقانون العالم المفهوم، أي أنني خاضع للمنطق الذي يحتوي على هذا القانون في فكرة الحرية وبالتالي إلى الإرادة المستقلة، وبالتالي أن انظر إلى قانون العالم الواضح على انه ضرورات بالنسبة لي وانظر إلى الأفعال التي تتفق مع هذا المبدأ على انه من الواجبات. (Kant 1964, 121, emphasis in original).

[19] يمكن وببساطة أن نضيف أشياء أخرى. انظر على سبيل المثال (علماء الحيوان والتحرريون – مات ريدليMatt Ridley، *أصول الفضيلة، غرائز الإنسان وتطور التعاون (1996)*

[20] ينبغي الإشارة إلى أن "العواقبية" نفسها ليست نظرية سياسية ولا أنها نظرية استحسانية، فالنتيجة الجيدة أو السيئة بحد ذاتها لا يمكن أن تحدد من خلال استدعاء عواقبها، فلا بد من أن يكون هناك انعكاسات أعمق ("اجترارية" إذا ما أردنا استخدام مصطلح

وإذا مـا فهمـت ادعـاءات الحقـوق بطريقـة أخـرى، فـإن الصـراع المزعـوم بـين مطالبات الحقوق وفهم النتائج سيختفي.

بنى أصحاب نظرية الحقـوق الطبيعيـة الحديثـة ادعـاءاتهم لمصلحة الحقـوق بالتحديد على العلاقة بين الأحكام والعواقب الجيدة، وقد دافعوا عـن أنظمـة الحقـوق غيـر التقادميِّـة بـدلا مـن أنظمـة السـلطة العشـوائية، وذلـك لـنفس السبب الذي استشهد به فريدمان في نقده لما اعتقد أنه فهم دايفيد بـواز للحقـوق الفرديـة(Friedman 1997, 437-38)[21].وكمـا يصـرح فريـدمان (1997, 437)، فإن بواز يطلق ادعاءات حول العواقب التجريبية الناتجة عن التحررية، على النحو التالي: إن صلاحيتها لا يمكن أن يتنبأ بها مسبقاً." وهذا بالفعل صحيح ومهم أيضاً فلا يمكننا معرفة مسبقا النتائج المترتبة على كل فعل لكي نحكم على جودته (وبالتالي إجازته أو رفضه) ونحن بحاجة إلى أحكام لإرشادنا، فهي لا تعطي عملاء الأخلاق شيئاً لقوله سوى "افعلوا الأفضل" أو "دائما افعلوا ما يترتب عليه أفضل النتائج" في حين أنه لا يتوفر لدينا المعرفة بما هو الأفضل وتوفر لنا الحقوق وقوانين العدالة معايير العمل ولكن لا تزودنا بالهدف. إن الهدف أو المبرر لنظام الحقوق هو نتائجه السليمة (الحياة، الازدهار والسلام والتعاون والمعرفة والتناغم الاجتماعي...الخ) ولكننا نجد أنفسنا لا نتوجه مباشرة إلى هذه الأهداف، تماما مثل التخطيط الاقتصادي حيث لا يمكنه العمل في غياب نظام الأسواق والأسعار، والتعاون الآمن لا يتحقق إلا بوجود نظام للقوانين ومطالبات العدالة التي نصفها بالحقوق. إن المحاولات لتحقيق نتائج جيدة توجه مباشرة لأن تكون ذات دفاعية ذاتية (انظر إلى Parfit 1986). إن مطالبة العملاء بالعمل كذلك دائما لمحاولة تحقيق أفضل النتائج قد ينتج عنه نتائج أقل بكثير من النتائج الناتجة عن مطالبة العملاء بإتباع مجموعة من القواعد.

فريدمان الذي استخدمه لاستبعاد رأي تشارلز موراي المدروس في هذا الشأن) حول أي العواقب التي يجب أن نبحث عنها لتحقيقها أو لتجنبها. أن موقف فريدمان يعتبر ساذجا وغير تأملي بالرغم من انه قُدم بشكل واضح ومتفوق على التحريرية الفلسفية.

[21] اخضع فريدمان دفاعات بواز عن الفردية لسلسلة من التفسيرات الخاطئة وأغفل النقطة الأساسية لبواز، أي انه عندما نتكلم عن مجموعة يتحادثون أو يتفاعلون فإننا نجد أن المجموعة التي تتحادث أو تتفاعل تتكون من البشر المنفردين عددياً ومجموعة العلاقات فيما بينهم؛ وهذه المجموعة لا تشمل على شخص آخر الذي هو تماما مثل الأشخاص المنفردين عددياً الذين يشكلون المجموعة، فالغابة تتكون من أشجار مفردة وجميع علاقاتهم المعقدة، ولن يكون لدينا غابات بدون الأشجار المعينة، والغابة بأكملها ليست شجرة أخرى، وهذا ينطبق على سلوك الجماعات من البشر. فالمجموعة المكونة من ماري وبيل وديردري هي ليست شخص آخر مثل ماري أو بيل أو ديردري. وهناك عدد من الأشكال الجماعية أنكرت ذلك بشكل واضح وليس فقط الأشكال المتطرفة التي قد تخطر على البال وإنما حتى الشكل الخاضع الذي يكثر في الجامعات الأميركية. وعلى سبيل المثال: انتقد صاحب النظرية السياسية الطائفية مايكل ساندلMichael Sandel الفردية التحررية لاعتمادها على "تفردها المسبق لهذا الموضوع" واقترحت بدلا من ذلك "بقدر ما لدينا من الفهم الذاتي التأسيسي واستيعاب موضوع أكبر من الفرد وحده، سواء كان عائلة أو قبيلة أو مدينة أو طبقة أو شعب أو ناس، وعلى هذا النحو يكونوا قد عرّفوا المجتمع من الناحية التأسيسية (Sandel 1982, 172). وهكذا تكون "حدود الذات غير ثابتة وتم تفريدها وأعطيت تجربة سابقة" (نفس المرجع، 183). حينها سيكون المجتمع أو الشعب أو الطبقة أو الدولة "ذات". وسيكون ما يشكله بيل وماري ليس كمثل نوع الذات التي تشكل بيل أو ماري. وباستخدام نفس العبارة (على سبيل المثال: الذات والشخص) لوصف "المواضيع الأوسع هو خطأ التصنيف مع العواقب الهامة للنظرية السياسية.

إن استدعاء النتائج الجيدة أو السيئة للقوانين والمؤسسات في تقاليد الحقوق الطبيعية الحديثة يلعب دورا في تبرير الادعاء القائل بأن الأفراد لهم حقوق؛ ولكن السؤال المطروح هو إلى أي مستوى يمكننا استدعاء هذا التبرير؟ هل نسأل عن نتائج كل فعل على حِدة؟ أم نسأل عن نتائج التقيُّد بنظم القوانين؟ حتماً سيكون المسار الأخير هو المفتوح لنا في إطار معرفتنا المحدودة. وكما أشار فريدريك هايك:

> إن القواعد هي وسيلة للتعامل مع جهلنا بالدستور، ولن يكون هناك حاجة للقوانين في الوسط العالم بكل شيء والمتفقين على أهمية نسبية لجميع الغايات المختلفة. وأن أي دراسة للنظام الأخلاقي أو القانوني لا تأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار فإنها تتجاوز المشكلة الرئيسية.(Hayek 1976, 8)

لقد كان فريدمان معجبا جدا بالنقد الذي قدمه كل من ميزس وهايك ولكن يبدو أنه لم يفهم بأن نفس الاعتبارات هي ذاتها تمثل أساسياتتقليد الحقوق الطبيعية الحديثة.

وكما أشار دايفيد هيوم (David Hume (1978, III.II.ii, 496-97

> إذا اتبع الرجال المنفعة العامة بشكل طبيعي اتباعا صادقاً فلن يحلموا أبدا بتقييد بعضهم البعض بهذه القواعد، وإذا اتبعوا مصلحتهم الخاصة بدون أي تحفظ فإنهم سيتبعون جميع أنواع الظلم والعنف، وبالتالي فإن هذه القواعد مزيفة وتسعى إلى تحقيق غايات منحرفة وبشكل غير مباشر، وكذلك المصالح التي تحركهموالتي ممكن أن يتبعوها من خلال عاطفتهمالطبيعية غير المزيفة.

لقد أدرك هيوم مع آخرين من غيره في تقليد الحقوق الطبيعية الحديثة أن هناك نتائج جيدة محددة يمكن تحقيقها بشكل غير مباشر من خلال تأسيس أو دعم نظام من الحقوق ذو إرشاد عملي، أي بمعنى أنهيمكن عملاءه من معرفة ما يفعلون وما لا يمكنهم فعله. لقد قام هيوم (1978, III.II.i, 484) بمجرد التصريح بما كان مفهوما لدى الكتاب حول الحقوق الطبيعية:[22]

> لتجنب الإهانة، يجب على مراعاة أنه عندما أنكر أن العدالة فضيلة طبيعية فإنني استخدم كلمة "طبيعية" فقط على أنها معارضة "مزيفة". وبمعنى آخر للكلمة؛ باعتبار أنه ليس هناك مبدأ للعقل

---

[22]كما نوه ستيفن بكلز(Stephen Buckle (1991, 90 "بدلا من، كما يعتقد في بعض الأحيان بأنها فترة انقطاع حاسمة من تقليد القانون الطبيعي، وان اعتبار هيوم يعتمد بشكل حاسم على يعتمد على اختلافات تم تأسيسها مسبقا من قبل بفندورف"

البشري أكثر طبيعية من الشعور بالفضيلة، وعلى هذافإنه ليس هناك فضيلة أكثر طبيعية من العدالة. إنالعقل البشري هو عقل مبتكر، وحيث يكون الابتكار واضحاً وضروريا حتماً فسيكون على الأرجح كما يقال كأي شيء يستكمل مباشرة من المبادئ الأصلية بدون تدخل الأفكار أو الانعكاسات الفكرية. وبالرغم من ذلك فإن قواعد العدالة مصطنعة، فهي ليست عشوائية، ولا يصح التعبير عنها بوصفها "قوانين طبيعية" إذا ما كنا نقصد بالطبيعي ما هو شائع في أي نوع، أو حتى إذا ما حصرناها لتعني مالا يمكن فصلة من الأنواع.

إذن، فتطور النتائج أمر مهم، ولكنه مهم على مستوى تبرير النظام العام للحقوق، وبالتحديد بسبب قصور المعرفة الإنسانية التي أقرها فريدمان على أنها سقوط الشيوعية، لا يمكننا استدعاء العواقبية على أساس كل حالة على حِدة، وهذا يعني على كل حال كما أكد عليه بشدة هيوم ومن بعده هايك، تبرير القوانين. إنهولهذا السبب أخطأ اختبار فريدمان المنصوص عليه لصحة التحررية بأن جاء بمعايير مستحيلة وأخطأفي فهم طبيعة الحجة التحررية."إن النتائج التحررية لا تتطلب فقط أدلة مستفيضة من فشل الحكومة، ولكن تتطلب أسبابا مثبتة تجريبيا لكي يمكننا الاعتقاد بأنمثل هذا الفشل هو الأكثر احتمالية من فشل المجتمع المدني" (نص تأكيد فريدمانFriedman 1997, 412)

يبدو للوهلة الأولى أن فريدمان يطالب إثباتأن الطوعية (كما يفهمها التحرريون) هي دائما أفضل من القسرية، ولكن إثبات ذلك سيكون أمراً مستحيلاً. وإذا ألقينا نظرة أخرى على عبارته نجد أنهأرادأن يظهر "إن الفشل هو المرجح"، إذا اعتبرت أن هذه العبارة غير دقيقة، فأنا اعتقد أن مثل هذا المعيار سيتحقق إذا تمت مقارنة المجتمعات المدنية الحقيقية مع دول حقيقيّة بدلا من مجتمعات مدنية حقيقية (وبالتالي ناقصة) مع دولة مثالية (وبالتالي كاملة). في الصفحة المقبلة عين فريدمان بوضوح معيارا أعلى: يجب أن تبين "التحريرية النفعية" أن كل تدخل حكومي في (الحقوق الملكية) مصيره الفشل. والآن، كيف سيتم إثبات هذه الطريقة؟ سيكون مختلف جدا عن إثبات فشلا غالبا مايكون مرجحاً". وقد ترك فريدمان المطالبة بإثبات أن الحرية هي دائماً مرجحة ليعمل على المطالبة بإثبات أن الحرية هي دائما الأفضل.

وكما أشار إليها أرسطو في الأخلاق *Nicomachean Ethics* فيما يخص معايير الإثبات في التفكير السياسي، " إن توقع تلك الكمية من الدقة في

كل نوع هي علامة العقل المستنير التي تعترف بها طبيعة كائن معين. وليس معقولا على حد سواء القبول بمجرد النتائج الاحتمالية من عالم الرياضيات والمطالبة الصارمة ببيان عملي من الخطيب." (1094b25-30). فمن غير المعقول أن نطالب التحرريين إثبات أن احترام الحقوقيتفوق في جميع النواحي وفي جميع الظروف على الإكراه، في حين عدم المطالبة بنفس الشيء من المدافعين عن الدولة. فلا يوجد هناك نظرية سياسية تتوفر فيها شروط اختبار فريدمان.

وخلاصة القول: ليس بالضرورة أن يكون هناك أي تناقض بين تأكيدات الحقوق والعدالة والمطالبات المثبتة علمياً حول عواقب أنواع الأنظمة السياسية والقانونية المختلفة. وكما طلب بواز (1997b, xv)في مقدمة كتابة القارئ التحرري (*The Libertarian Reader*) :

هل يؤمن التحرريون بالأسواق الحرة بسبب إيمانهم بالحقوق الفردية، أم أنه بسبب الملاحظة التجريبية على أن الأسواق تحقق الرخاء والوئام الاجتماعي؟ إن هذا التساؤل لا معنى له في نهاية الأمر. وكما قال هيوم Hume أن الظروف التي تواجه البشر هي مصالحنا الذاتية وكرمنا الضروري المحدود تجاه الآخرين وندرة الموارد المتاحة للوفاء باحتياجاتنا. و بسبب هذه الظروف فإنه ينبغي علينا التعاون مع الآخرين وأن يكون لدينا أحكام للعدالة، وخاصة فيما يتعلق بالملكية والتبادل، لتحديد كيف يمكننا فعل ذلك. إذا استخدم الأفراد معرفتهم الشخصية لتحقيق أغراضهم الشخصية، وإذا لم يوجد هناك نظام عشوائي للنظام والرخاء فسيكون هناك القليل من المنطقية للدفاع عن إما الحقوق الطبيعية أو الأسواق الحرة.[23]

سيلزمني كتابة مقالة بطول مقالة فريدمان للإجابة على تهمه، (وأيضا سيلزمني كتابة مقالة للإشارة إلى تحقيره وهجماته الشخصية على الكتاب

---

[23]لقد اهتم جون لوك أيضا بعلاقة المنفعة (بشكل عام) والحقوق في كتاباته حول القانون الطبيعي "المنفعة ليست أساس القانون أو الالتزام ولكنها نتيجة الخضوع لهما ... وهكذا تكون صحة الفعل لا تعتمد على منفعته؛ وعلى العكس من ذلك منفعته هي نتيجة صحته" (Locke 1997, 133). أن كلا من لوك (على الأقل في هذا النص) وبافندورف قد صرحا بان القانون الطبيعي له حكم الهي من خلال العقاب والثواب من الله في الحياة الآخرة، وهكذا أشار بافندورف(1991, 36) بالرغم من أن هذه المبادئ (مبادئ القانون الطبيعي) تحتوي على منفعة واضحة، فإنها تستمد قوة القانون فقط على افتراض أن الله بالفعل موجود ويملك كل شيء تحت عنايته وانه أوجب على الجنس البشري مراقبة تلك القوانين كما يمليها عليهم العقل الذي هو نفسه "الله" عممها بالقوة على عقولهم". لقد وقف فريدمان على العنصر اللاهوتي لصياغة لوك وبافندورف وقال " إذا كنا لا نتفق مع اللاهوت فانه يجب علينا أن نرفض جميع ما جاءوا به عن القانون الطبيعي، ولكن دعوهم عن اللاهوت ليست على أي حال جزء ضروري من حجتهم، وكما قال هيوم وليس لها علاقة بالتساؤل المطروح، الذي هو: ما إذا كانت مطالبات الحقوق ترتكز على تنبؤات العواقب وتقييمها. أن مطالبات الحقوق، بالنسبة لكل من لوك وبافندورف وهيوم وبالطبع بالنسبة لأي من الباحثين في القانون الطبيعي، هي بالضرورة ة مبررة من خلال النتائج التي تبعت ملاحظاتهم العامة. أن العدالة أمر يتوقف على ما تحويه من قرائن: ففي الظروف الطبيعية للعدالة، فان حكم العدالة والملكية يعود بعواقب جيدة عموماً، ولكن عندما تصحح هذه الظروف بشكل جذري - فلنفترض على سبيل المثال في حالة وقوع الكوارث الطبيعية – فان قوانين العدالة والملكية تلك إما لا يمكن تطبيقها أو أنه يتم تعديلها بشكل يتلاءم مع هذه الظروف. (انظر إلى النقاش في "حدود الحياة الاجتماعية والسياسية" (" the limits of social and political life" in Rasmussen and Den Uyl 1991, 144–51.)

التحرريـون، وعلـى سـبيل المثـال، التسـاؤل المتواصـل عـن دوافـع الكتـاب التحرريـون، الإشـارة إلـى "لا مبـالاة التحـرريين وعقـولهم المتحجـرة"، وانتقـاد الأبحـاث العلميـة الاجتماعيـة التـي قـام بهـا التحرريـون ووصـفها "بالدعائيـة"، والتلميـح بتـدبير مـؤامرة مـن قبـل علمـاء الاجتمـاع التحرريـون... وهلـم جـراً). وسأقوم فقط بالنظر إلى بعض الأخطاء الواقعية المنطقية.

هل يمكننا تعريف الحرية بالطريقة التي نريدها؟

لقد كتب فريدمان في دفاعه عن فهمه للحرية (Friedman (1997, 432 "أي تعريـف نصـي يعتبـر مناسـباً كـأي تعريـف آخـر" سـيجد علمـاء المنطـق هـذا الادعـاء غريبـاً، وكمـا كتـب ايرفنـغ كـوبي (Irving Copi (1982, 149-50 في بحثـه عنالتعريفات:

> إن القضية لا تكمن في كون أي تعريف نصي مناسـب كـأي تعريف آخـر، ولكـن يجـب أن يكـون أسـاس المقارنـة فيمـا بينهـم قـائم علـى الوضـوح بخلاف الحقيقة أوالتزييف لأنـه ببسـاطة لا يمكـن تطبيـق هاتين العبارتين. فالتعريفات النصية تعتبر تعسفية فقط بمعنى محـدد ("المثـال المعـرف تعريفـا نصـياً لا يحمـل المعنـى ذاتـه الـذي منحـة التعريف المسـند إليـه") والسـؤال الحقيقـي يكمـن فيمـا إذا كانـت هـذه التعريفـات واضـحةأم غيـر واضـحة أو ملائمـةأم غيـر ملائمة.

إن التعريف المنصوص عليه الذي يفشل في تمييز شيء، على سبيل المثال الفئـات الحصـرية، سـيكون غيـر ملائـم وأقـل شـأناً مـن التعريـف البـديل الـذي يسـتخدم التصـنيفات بشـكل ملائـم. وعلـى ذلـك فـإن التعريـف المنصـوص عليـة للإنسـان بأنـه "كـائن أمـرط يمشـي علـى قـدمين" فشـل فـي تعريـف "المخلـوق البشـري"، فهـو لـيس تعريفـاً خاطئـا، ولكنـه لا يعتبـر ملائمـا كـأي تعريــف مــن التعريفــات الأخــرى. فتعريــف الحريــة ببســاطة علــى أنهــا "القـدرة"،وهي الطريقـة التـي سـلكتها بعـض الشخصـيات الـذين يستشـهد بهم فريدمان، وهي تمرين سئ في التعريف وذلك لأنه لدينا كلمة ملائمة للدلالة على "القدرة".

إن التعريفـات هـي أدوات للعقـل، ففائـدتها تكمـن بشـكل أو بـآخر فـي مـدى مسـاعدتنا علـى الفهـم والتنظـيم والتـأثير فـي العـالم[24]. إن رفـض فريـدمان للمفهوم التحرري للحرية ودفاعه رفض فريد مان لمفاهيم الحرية التحررية و دفاعـه المرتبـك(لم يـتم التعبيـر عنـه بوضـوح) إلـى حـد مـا عـن تعريـف بـديل

[24]انظر إلى المناقشة البارعة في لهذه المسألة في (Kelley 1998, especially 65–77)

يعاني من خلل مركزي لا يساعدنا على فهم الأفعال الإنسانية أو التمييز بين الأفعال المختلفة، فعلى سبيل المثال إذا ما تأملنا ادعاءاته بأن أنظمة الملكية التحررية المتوافقة هي مجرد أنظمة قسرية ومقيدة للحرية تماما مثل الأنظمة التي لا تتوافق مع التحررية، فإذا كان هذا صحيحا فإن استخدام القوة لمنع شخص آخر من المجامعة الجنسية معك (والتي يعبر عنها تقليديا "بالاغتصاب" من قبل البرجوازيين المتغطرسين كما وصف فريدمان تشرلزموراي characterizes Charles Murray [1997, 419])فسيكون استخدام القوة في هذا الشأن تماما مثل استخدام القوة في مجامعة شخص آخر جنسيا لا يرغب بذلك، وهكذا لن يكون هناك فرق بين الإثنين، على الأقل فيما يتعلق بما إذا كان أحد المناهج هو أقل أو أكثر إكراها أو تحررا من الآخر. "والاغتصاب" ليس أكثر إكراها من "مقاومة الاغتصاب" فالحرية هي العبودية بعد كل شيء.
وبالنسبة لفريدمان (Friedman (1997, 428
وطالما أن هناك جزء كبير من العالم موزع تحت مجموعة من الأنظمة التي تحدد أحكام الملكية والحقوق، فإن إدارة كل تلك الأملاك فإنه يتم فرضها قهرافي كل الأنظمة، فليس هناك فرقا في "مقدار" الإكراه، أو على العكس من ذلك، في الحرية (السلبية) تحت أنظمة قانونية مختلفة، بما في ذلك التحريرية....
وهكذا وبمنتهى الدقة من حيث الحرية السلبية- الحرية من حيث القهر الجسدي- فإن التحررية لا تمتلك أي شيء يميزها عن أي نظام آخر.
في كندا عام 1944 وألمانيا في عام 1944، على سبيل المثال، كانتا حرتين بشكل متساو ولديهم نفس "القدر" من القسرية. ويستشهد فريدمان بالسلطة الجليلة التي جاء بها كوهين لدعم هذا الادعاء الملحوظ غير القابل للحدس.[25] ولكن هل صحيح أن نظام الحريات المتعددة، الذي أسس من قبل المجتمعات "الشيوعية" وتم احترامه بشدة باعتباره عرف وأخلاق واحترام متبادل، لا يتميز عن الشيوعية-التي قضى كوهين حياته في الدفاع عنها- من حيث الإكراه والتحرر والتي تستند على ممارسة الإرهاب المستمر ضد السكان المعنيين؟[26]. ويستنتج فريدمان على أساس هذا الإدعاء أن

---

[25] كوهين معروف بانتقاداته للحرية. فانا أقدم حججه البارعة والمعقدة والخاطئة والغامضة في نفس الوقت حول العلاقة بين ملكية الشخص ذاته والملكية في الموجودات الخارجية التي جاء بها بالمر 1998 والتي أعيدت طباعتها في هذا الكتاب

[26] لقد قام كوهين بالمشاركة بآرائه في مقالة كتبت "بشكل أساسي" في عام 1989 وطبعت في عام 1995 حول أحد أكثر الأنظمة إجراما ووحشية وقسوة على مر التاريخ إلا وهو الاتحاد السوفيتي، أشار إلا انه طور على مدى عدة سنوات "تقييم سلبي جداً عن الاتحاد السوفيتي في مطالبته لان يكون مجتمعاً شيوعياً. وعلى ذلك قد يجد بعض الناس انه أمرا مستغرباً حيث ينبغي أن يحزنني ما يمكن أن أتصوره على انه التخلي النهائي الوشيك عن التجربة البلشفية ... صحيح أنني كنت منتقدا بشكل كبير الاتحاد السوفيتي،

الحريـة "السـلبية" لا يمكـن أن تكـون الحريـة التـي يجـب علينـا أن نهـتم بهـا (الحريـة "الحقيقيـة"؟) وأنـه يجـب علينـا أن ننمـي الحريـة "الإيجابيـة"، وعلـى مـا يبدو أنها تلك الحرية التي ترمي إلى فعل ما أريد أن أفعله.

قبل ثلاثمائة عام، وصف لوك هذا الشرط بكونه "رخصة" وميزه عن "الحرية". وكما أشار لوك في أطروحته الثانية (Treatise of Government (sec. 6، "أن الحكومة الطبيعية لديها قانون طبيعي لإدارتها حيث يلتزم به كل شخص، وأيضا لديها المنطق الذي يمثل القانون، يعلم جميع البشر الذين سيتشاورون بشأنه، ويؤكد على أن الجميع متساوون ومستقلون، لا يحق لأحد إيذاء الآخر في حياته وفي صحته وفي حرية معتقده أو أملاكه"[27]. إن الكتاب في تقاليد أعضاء حزب الأحرار التقليديين لا ينظرون عموما إلى الحرية أو حرية المعتقد التي يسعون إليها على أنها مجرد عدم وجود قيد، وإنما على أنها تحرر من الخضوع لإرادة الآخرينالتعسفيةوالتي تفتقر إلى القانون. وكما عبر عنها الغيرنون سيدني Algernon Sidney"تتكون الحرية فقط من استقلالية إرادة الشخص الآخر، ونفهم من أن المستعبد، الذي لا يملك حق التصرف بنفسه أو ما يملكه، أنه رجل يستمتع حسب إرادة سيده" (Sidney 1990, 17). ولهذا السبب أكد التحرريون على حكم القانون: ومرة أخرى لقد ذكر لوك (Locke (sec. 57:

إن الغايـة مـن القـانون ليسـت المنـع أو التقييـد، وإنمـا للحفـاظ علـى الحريـة وتوسيعها فالبلد التي لا يوجد بها قانون لا يوجد بها حرية، والحرية هي أن تكـون حـرا مـن قيـود وعـدوان الآخـرين عليـك والـذي لـن يتحقـق إلا بوجـود القانون: والحرية ليست كما يتردد من حولنابأن*حرية الرجل هي في أن يفعل ما تمليه عليه نفسه* (فمـن سـيكون حـرا إن أتـيح لكـل رجـل آخـر بممارسـة أهوائه واستبداده على غيره من البشر؟) ولكن الحرية في التصرف والتنظيم

ولكن الولد الصغير الذي يلكم صدر والده غاضباً لن يكون سعيدا بانهيار والده." ولقد كتب فـي الحاشـية السـفلية تعليقـا علـى جملتـه الأخيرة:

أن من كان منا ينتقد وبشدة الاتحاد السوفيتي قبل انهياره بفترة طويلة قد نرى أن وجـوده ضـروريا لتلقـي لكماتنـا، فلقـد كـان وجـوده ضروريا كنموذج فاسد، وبتسليط عين واحده عليه يمكننا أن نوجد نظاما أفضل، فنوجد مساحة عقلية غير رأسمالية في حـين التفكيـر في الاشتراكية.

كم من عشرات الملاين من الناس الأبرياء ماتوا؟ وكم من مئات الملايين عاشوا تحت ضل القهر اليومي حتى يتسنى لكوهين وأتباعه تكوين مساحة عقلية غير رأسمالية للتفكير في الاشتراكية.

[27]إن هذه المعرفة عريقة المصدر بالمقارنة مع ملاحظات شيشرون في الواجبات *De Officiis* :

يجب أن يمتلك كل الناس هذه الغاية، حيث المنفعة التي يحققها كل فرد والمنفعة المتحققة مـن الجميـع يجـب أن تكـون متماثلـة، فـإذا انتحلها شخص لنفسه فلن يكون تواصل فيما بين البشر عام، وعلاوة على ذلك، إذا فرضت الطبيعة على الرجل الواحـد أن يأخـذ فـي الاعتبار المنفعة التي تتحقق لرجل آخر، أيا كان، ولسبب بسيط جدا وهو انه رجلا، فسيكون بالضرورة تبعـا لـذلك، وحسـب القـانون الطبيعي، أن ما هو مفيد للجميع هو شيء مشترك. وإذا كان الأمر كذلك فإننا جميعا خاضعون لقانون وهو نفسه قانون الطبيعـة؛ وإذا كان ذلك صحيحا فإننا بالتأكيد ممنوعون من التصرف بعنف ضد أي شخص آخر حسب قـانون الطبيعـة. أن الادعـاء الأول بالتأكيـد صحيح وتبعاً لذلك فان الأخير أيضاً صحيحاً. (Cicero 1991, 109–10)

كما يرغب شخص ما في شخصه وأفعاله وأملاكه وأمواله في ظل القوانين التي تحميه هو أيضاً من أن يكون عرضة لإرادة الآخرين التعسفية.
مقدمة سي إفبارنيت 1998 (.Cf. Barnett 1998, Introduction)

التحررية: في كل من الوضع الراهن والاتجاه السائد

لقد صرح فريدمان في صفحة واحدة بأنه عرض "تهميش التحررية الثقافي المتطرف" (404) وأعلن أيضاً في الهامش السفلي 7 (463) بأن الفلاسفة التحرريون "أطلقوا على علاقات الوضع الراهن اسم 'اللوكيةLockean، على أنها علاقات طبيعية". وفي الصفحة 433 لمح إلى أن نظرة التحرريين "تعتمد على افتراضات غير مدروسة وتمت ملاحظتها على غير وعي من ثقافة الرأسمالية". وعلى هذا فإن التحرريين متهمون "بالعزلة المقصودة عن التيار الرئيسي" (441) وفي الوقت ذاته فإنهم ناقلون "للافتراضات غير المدروسة والغير واعية" من الثقافات السائدة إلى "علاقات الملكية في الوضع الراهن" أي مصالح المتحمسين أو (ربما المتشائمين). وإذا كان "الاتجاه السائد" يمثله أعضاء هيئة التدريس في جامعة هارفرد، فربما يكون فريدمان على حق في قوله بأن التحررية معزولة عن الاتجاه السائد، ولكن إذا كان لديه مفهوم أشمل للاتجاه السائد، فسيكون من الصعب رؤية التحررية على أنها هامشية وفي نفس الوقت هيفلسفة الوضع الراهن، وهذا من شأنه أن يكون مضللا إلى حد بعيد. (قد يكون هناك العديد من العلاقات الملكية في مجتمع متحرر بشكل واسع وذلك فقط لمجرد أنه ليس هناك مسميات أفضل من تلك الموجودة، ولكن على الأقل تعتبر هذه المسميات نتيجة جهود الأحرار الدفاعية ضد الدول على مر القرون لتوسيع نطاق الحرية وتحقيق العدالة. إن الفكرة القائلة بأن أفكار التحرريين هي مقاومة "الوضع الراهن" هي إهانةلأعداد الشهداء التي لا تحصىالذين ضحوا من أجل تحقيق العدالة في تلك المجتمعات التي تقارب المجتمعات الحرة،و إهانة للأحرار الذين قتلوا على أيدي الشيوعيون والأنظمة الملكية والفاشية والاشتراكية الوطنية والدول الجماعية الأخرى. وإلىمليارات الناس الذين يعيشون الآن تحت وطأة الأنظمة الظالمة.

المنطق "والحق في فعل الخطأ"

لقد أبدى فريدمان تعجبه من أن التحرريين ربما يعتقدون بأن الفرد له "الحق في عمل الخطأ". وقد كتب ملاحظته في الحاشية 11 (645) كما لو أنه لم يكن هناك فيلسوف أخلاقي فكر في هذه المشكلة من قبل في أي وقت

مضى، وقال إنه يعترف بأن هناك "العديد من العواقب المحتملة التي تستتبع إعطاء مثل ذلك الحق" مثل الآثار السلبية التي تخلفها الحروب الأهلية، ولكنه قال أنالإدعاء بأن "فعل ماهو سيءقيّم بحد ذاته، وأن شخص ما يحق له فعل مالا قيمة لهيعتبر تعارضا منطقي للوهلة الأولى". ولقد سلك فريدمان طريقة غير اعتيادية وغير تقليدية في فهم طبيعة التعارض المنطقي.

فالتعارض المنطقي يأخذ شكل " gP ليس P" أو "(p • p(Copi 1982, 314".

وهكذا، فإنه بالنسبة لفريدمان، لكي يحقق الإدعاء القائل بأن تعارض "لدي الحق بفعل س" و"إن القيام بالفعل س يعتبر خطأً" يعتبر تعارضا منطقياً يجب عليه أن يقول أن "إن فعل س يعتبر خطأً" هي نفس عبارة "إنه ليس أمرا مهماً ما إذا كان لدي الحق في فعل س أم لا " وافترض أن تكون هذه نتيجته، وذلك لجعلها افتراضا أساسيا لدليلٍ بالكاد يكون عرضا صالحاً! سيكون هناك تعارض إذا نحن فقط افترضنا أن الافتراض الأساسي الذي قدمه فريدمان هو نتيجة، فإنه سيكون بالفعل تعارض لتأكيد كل من:

"إن فعل س أمر جيد"

وإن فعل س أمر محبب"

ولكن ليس هذا ما أكد عليه المدافعين عن "الحق في فعل الخطأ". وأكدوا على:

"من الجيد أن يكون مسموح لك فعل س"

و " ليس من الجيد القيام بالفعل س"

إن أكثر العبارات أهمية "أن يكون مسموحاً" تظهر في العبارة الأولى ولا تظهر في العبارة الثانية، هي التي تميز " الحق في فعل الخطأ" من التعارض المنطقي، وفي ظل عدم فهم عبارة "التعارض المنطقي" فهل يمكن وصف عبارة "الحق في فعل الخطأ" بأنها تناقض منطقي.

ليس هناك تعارضا منطقيا في التأكيد على أن الممارسة الحرة لعامل أخلاقي هي قيمة بحد ذاتها. فقد لا يكون صحيحا ولكنه ليس تعارضاً منطقياً. إن تحقيق حياة جيدة على أساس الاختيارات الشخصية بدلا من تحقيقها على أساس التعرض للضرب لفعل الإجراءات الظاهرية التي تتفق مع فعل "الشيء الصحيح" قد يكون في الواقع هو السبيل الوحيد لتحقيق حياة جيدة، وربما يكون التوجيه الذاتي أحد المكونات الضرورية للحياة الفاضلة. وكما أشار أرسطو في الأخلاق-1199b20) *Nicomachean Ethics* (21 "إنهمن الأفضل أن يكون الشخص سعيدا نتيجة لجهده الذاتي المبذول بدلا من الحظ الموهوب." وبالتأكيد يمكننا القول بأنه من الأفضل أن يكون

المرء سعيدا نتيجة لاختياره الشخصي بدلا من أن يكون نتيجة لتدخل الآخرين العدائي، ومثل هذه "السعادة القسرية" لا يمكن أن يطلق عليها سعادة أبداً، لأن السعادة هي مفهوم مرتبط بالفضيلة" (ibid., 1098b30). فالسعادة ليست حالة سلبية وإنما هي حالة حيوية، وتماما "كما في الألعاب الأولمبية، احتفالات الفوز لا تمنح للأكثر وسامة أو لأقوى الأشخاص الحاضرين وإنما تمنح للأشخاص المتنافسين حيث سيكون الفائز واحدا منهم. وحسب ما سبق فإن من سيحصل على الجائزة وكل ماهو جيد في الحياةأولئك الذين يتصرفون بشكل صحيح (نفس المرجع 1099a4-10)[28].

ويبدو أن أرسطو كان خاطئا فيما يخص هذا الشأن، ولكن إذا ماكان هذا صحيحا فإنه ليس بسبب "التعارض المنطقي من الوهلة الأولى" [29] ولم يكن تعارضا منطقيا بالنسبة لترتوليانTertullianفقد تحدث ضد التحويل القسري والذي اعتبره أعلى مراتب الحقيقة - العقيدة المسيحية-حين قال:

> إنه حق أساسي من حقوق الإنسان، امتياز طبيعي، ويجب على كل إنسان اعتناقه وفقا لقناعته الشخصية: فعقيدة فرد من الأفراد لا تضر ولا تنفع فردا آخر. فالدين لا يحض على الإكراه، والإرادة الحرة لا الإكراه هي التي توجهنا. (مقتبسة من سميث Smith 1991,97)

بالنسبة لترتوليان، إن الدين المسيحي بالفعل لا يعتنق بالإكراه، ولكنه هبة من الله حيث يمكن قبولها بحرية. وهناك تقليد طويل في العدالة والحرية التي تركز على حق الاختيار للبشر.[30] وفي حفل تأبين له أشادبريكليس بحرية

---

[28]يبدو أن فريدمان لديه فهم بدائي جدا عن أفعال البشر. يمكن وصف مفهومين للجسد البشري بشكل متماثل بعبارة جسدية بحته أو ملموسة ولكنها تعني فعلان مختلفان، ومع ذلك، فان إمساك الباب لشخص معاق قد يكون بدافع الأدب، في حالة الفعل المختار بحرية، أو قد يكون بدافع الخوف من تهديد "شرطة الآداب". إن فهم عالم الطبيعة الخالص للأفعال الذي يتجاهل البعد المتعمد لأفعال البشر، يخطئ هذه الاختلافات. إن ادعاءات فريدمان الخاطئة حيث قال أن التأكيد على "الحق في فعل الخطأ" تعارض منطقي، يدل على انه لم يعي أهمية الفرق بين الفعل الاختياري والفعل الإجباري، بالرغم من انه قد يتم إدراك كلا الفعلين وفقا لنفس وصف عالم الطبيعة إلا أنهم ليسا نفس الفعل (انظر إلى دايفيدسون 1982 1982 Davidson، وبالأخص المقالة حول "الأفعال، والأسباب، والمسببات،" "العوامل" و" الرغبات". وقد وضح ستراوسن 1993(1993) P. F. Strawson بدقة الفرق المتعلق بين ما سماه الموقف "المشترك" والموقف "الموضوعي" وبين عدم القدرة على المحافظة على الموقف "الموضوعي" . أن الموقف "الموضوعي"، حسب فهم ستراوسون له، هو انه يتنافى مع التحقيقات الأخلاقية أو الفعل.

[29]لقد تمت دراسة أهمية التوجيه الذاتي بدقة في راسموسن ودن ايل في 1991 وخاصة من 73-75 Rasmussen and Den Uyl 1991. وتعتبر أيضاً الأساس الذي تقوم علية التحررية في فيلهلمفونهمبولت 1993 1993) Wilhelm von Humboldt)الذي بدأ دفاعاته المؤثرة عن الحرية (والتي تضمنت هجوما شديدا على ما نسميه الآن بدولة الرفاهية) فيما يلي: أن الغاية الحقيقية للبشر، أو ما تم وصفة من قبل بالأبدية وفرض العقل الغير قابل للتغيير- وليس ما تم اقتراحه من خلال الرغبات العابرة والغامضة- هو أكثر وأعلى درجات تطور صلاحيات البشر للوصل إلى كل متكامل ومتسق. والحرية هي الشرط الأول ولا غني عنها لتحيق مثل هذا التطور، ولكن هناك جانب جوهري آخر وثيق الصلة بالحرية، وهي الحالات المتنوعة. (نفس المرجع، 10). وكما قال همبولتHumboldt: إن وجود نظام للملكيات المتعددة شرط ضروري لكلا من الحرية والحالات المتنوعة.

[30]هناك العديد من الكتابات المؤثرة حول حقوق الأفراد تركز على ما وصفه كتاب العصور الوسطى بـ "الملكية dominium" أو السيادة الذاتية، وهي تعني أن يكون الشخص مسئولا عن خياراته، وبالتالي فان هذا الشخص لديه قدرة من الوساطة الأخلاقية التي تفرض الاحترام. وخاصة تاريخ التعاملات الجيدة لهذه التقاليد التي ستجدها في عمل براين تيرنيBrian Tierney. انظر على سبيل

أثينا وربط ذلك مع شرط أن كل مواطن كان السيد الشرعي على نفسه ومالكا لها.

ومع جميع الاعتبارات فاني أعلن أن مدينتنا كانت تثقيفا للإغريق، وأصرح بهذا بحسب وجهة نظري بأن كل فرد من سكاننا، في جميع جوانب الحياة المتعددة، قادر على أن يظهر نفسه على أنه السيد الشرعي لنفسه ومالكاً لها بنعمة مستثناه له وتنوع مستثنى.[31](Thucydides 1986, 147-48)

إن هذا الاهتمام بالقدرة على الاختيار أو "حرية الإرادة"-كما يعبر عنها في بعض الأحيان- هي أساس التقليد التحرري كله. إن البشر هم مصدر التغيرات في العالم؛ فلديهم القدرة على الاختيار ويتحملون نتيجة أفعالهم. وكما أشار مارسيليوس من بادوا (1956, II.xii, 193) بهذا الخصوص في عام 1324:

> يستخدم مصطلح "الملكية" (dominium) للإشارة إلى إرادة الإنسان أو إلى الحرية نفسها مع سلطتها التنفيذية الأساسية أو القوة المحركة لها بدون عوائق، لأنه من خلال ذلك يمكننا أن نقوم بأي فعل ما أو عكسه، ولهذا السبب أيضاً يتميز الإنسان عن باقي الحيوانات بقدرته على الامتلاك أو يمتلك القدرة على التحكم بأفعاله، وأعطي هذه السلطة من قبل الطبيعة وليست مكتسبة من فعل أو إرادة أو اختيار.

لقد كانت الملكية، أو السيادة الذاتية، الميزة الأساسية للنقاش حول حقوق الهنود الحمر (انظر إلى de Vitoria 1991a و1991b and de las Casas 1992). المدافعين عن استعباد الهنود قالوا بأنهم "عبيد بطبيعتهم" وقد كتب عنهم أرسطو في كتابه السياسة أنهم غير قادرين على السيادة الذاتية وبالتالي هم بحاجة إلى التوجيه من قبل أسيادهم الإسبان. وكان هذا أمر متنازع عليه من قبل التحرريون الأوائل من مدرسة سالامانكا، وفيما جاء بهذا الخصوص بعبارة دي فيتوريا de Vitoria:

> كل هندي رجل، وعلى هذا فهو قادر على تحقيق الخلاص أو الهلاك. كل رجل هو شخص وهو سيد نفسه وأملاكه، وطالما أنه شخص فان كل هندي لديه إرادة حرة وبالتالي هو مسؤول عن أفعاله. (1991b, 17)

المثال تيرني 1983و 1988و 1989. وفيما يخص العلاقة بين مفاهيم "حق الغاية" (القيام بالشيء الصحيح) و"الحق الشخصي "حقي في فعله" في الفكر الدراسي الأخير انظر إلى بريت Brett 1997.

[31] انظر أيضاً إلى حجج بنيامين كونستانت Benjamin Constant 1988، حيث اهتم بالحرية الشخصية الاستثنائية (الذي نص عليها كونستنت "الحرية الحديثة" للأثينيين وعلى أنها "شاذة" بالنسبة للعالم القديم، وعزا هذه الحرية إلى التجارة والملكيات المتعددة.

وقد خلص دي فيتوريا (De Vitoria (1991a, 250-51في محاضرته الشهيرة 1539 بأن الهنود لديهم نفس الحقوق التي يتمتع بها الأوروبيون المسيحيون:

> وخلاصة القول هو أن البرابرة يمتلكون سيادة حقيقية عامة وخاصة، شأنهم شأن المسيحيين، وهذا يعنيأنهلا يمكن سلب أملاكهمسواء أكانوا مواطنين عاديين أو أمراء، باعتبار أنهم ليسوا أمراء حقيقيين (*ueridomini*). وسيكون من القسوة إنكار حقوقهم في حين أنهم لم يفعلوا أي شيء لإيذائنا، وفي الوقت الذي كنا قد اعترفنا بحقوق المسلمين واليهود الذين يكنون العداء المتواصل للدين المسيحي إلا أننا لم ننكر حق الملكية (*dominium reum*) إلا في الأراضي المسيحيةالتي قاموا بغزوها.

لقد كانت عبارة الملكية الشخصية أساسية لحجج التحرريين الأوائل - المعادين لعدم المساواة Levellers. (انظر على سبيل المثال Walwyn 1989و Overton 1943, esp. 381-82 and 1997.) كما ركز لوك Lockeاهتمامه أيضاً على الاختيار والمسؤولية في الفهم الدقيق لشخص الإنسان:

> *الشخص*، حسب ما أرى هو الاسم لهذه *الذات*، فأينما يجد الإنسان ما يسميه *بذاته*، أعتقد أن هناك أشخاص آخرون يقولون إنه نفس *الشخص*، فهي مصطلح شرعي تستأثر بالأفعال ومزيّاتها، وهكذا يستحوذ عليها فقط العملاء الأذكياء القادرين على صنع القوانين والشعور بالسعادة والبؤس. هذه الشخصية تمد ذاتها أبعد من حاضرها لتشمل الماضي أيضاً فقط من خلال الوعي، فتصبح ذات اختصاص ومسئولة وتتملك وتنسب أفعال الماضي إليها *على نفس الأساس ولنفس السبب الموجود في الحاضر*. (1979, II.xxvii, 26)

نحن مسؤولون عن تصرفاتنا، ويمكن لرفاقنا محاسبتنا عليها. (انظر Strawson 1993). إن البشر كائنات عقلانية قادرين على الاختيار وقادرين على تحمل المسؤولية ومسؤولون عن أفعالهم. فممارسة وتطوير هذه الملكة هي قيمة بحد ذاتها، وإن البشر قادرون على اختيار الوسائل الجيدة كما أنهم قادرون على اختيار الوسائل السيئة. وإذا كان فريدمان محيرا من هذا فهو ببساطة قد حيرته الحقيقة، حيث حاول إنكاراحتمالية الاختيار، أي بمعنى آخر، إن خيار إنكاره يعني الانخراط في معارضته، أي تناقض أدائي ومن أمثلة التناقض الأدائيالجملة المنطوقة "أنا صامت الآن" وإمكانية وجود اختيار

رفض هذا الخيار. لا يعارض التحرريون أنفسهم حين يؤكدون على "الحق في فعل الخطأ" وإنما هم أولئك الذين ينكرون حق البشر في الاختيار.[32]

الافتقار إلى الإحسان إلى بعض الناس

لقد كان فريدمان غير متسامح حتما في تفسيراته مع من ينتقدهم. فيؤكد فريدمان على أن تشارلز موراي مذنب "بالتراخي البرجوازي" (Friedman 1997,) (419) وقد دعا حجته "بالسطحية" (المرجع نفسه 421) ورفض نقاش موراي في دور الإنجازات ووصفها بأنها "تأملات" (المرجع نفسه 421). بالإضافة إلى أنهسمى موراي "النفعي" (المرجع نفسه 418) لأنه اهتم بالعواقب التي تغيب الفرق بين العواقبي والنفعي (واعتقد أنهما مرتبطان ببعض كارتباط الجنسبالنوع ولكن هذا قد يجعلني "مدرسي" وبالطبع سيكون ذلك المصطلح إساءة بالنسبة لفريدمان (المرجع نفسه 431)، ولقد تجاهل وجهة نظر موراي حول أهمية الإنجازات الإنسانية التي نص عليها بشكل واضح جداً، والتي تحدث عنها في كتابه المطول السعي من أجل السعادة وحكومة جيدة Pursuit: Of Happiness and Good Government. (الإنجازات الإنسانية هي أيضاً موضوع بحث وكتابة موراي الحالية)

وقد كتب فريدمان في معارضته لعالم تحرري متميز آخر "لقد كان ميلتون فريدمان Milton Friedman هو من ساوى، بعد كل شيء، بين الرأسمالية والحرية" (Friedman 1997, 436). ميلتون فريدمان (1962,8) لم يساوي بين الرأسمالية والحرية وإنما ناقش شيئاً مختلفا تماما، "فمن ناحية، تعتبر الحريةفي الترتيبات الاقتصادية هي بحدذاتها عنصرا من عناصر الحرية بمفهومها الواسع، والحرية الاقتصادية هي غاية في حد ذاتها. ومن ناحية

---

[32] لقد أكد فريدمان (1997, 421)، بحكم السلطة، أن تحررية تشارلز مورايCharles Murray هي تماما كانت في العصر الفيكتوري حيث لم يكن الناس، في الحقيقة، لم يكونوا مسئولون لا من قريب ولا بعيد عن حسن أو سوء قدرهم. فما هو "الاكتشاف" البالغ الأهمية الذي يلمح له فريدمان؟ وابعد من ذلك، هل هو يؤكد على أن الخيار ليس له علاقة بالسعادة؟ أم أن الناس ليسوا "مسئولون ولا حتى بشكل كبير" عن رفاهيتهم أو سعادتهم؟ وبالتأكيد ليس هناك شخص عاقل سينكر مسؤولية شخص ما في إنجاب طفل، ولا أنه يستنكر إمكانية حدوث أشياء جيدة لأشخاص سيئين وحدوث أشياء سيئة لأشخاص جيدين. لقد كان هذا بالكاد مفاجأة "للفيكتوريين" ولكنه عرف لفترة من الوقت. "هذا ما جاء في كلام الواعظ، ابن داوود الملك في القدس"
لقد رأيت مرة أخرى تحت الشمس أن السباق ليس للسريع، وليست المعركة للأقوى، ولا النسل للحكماء، ولا الغنى للأذكياء، ولا المصلحة للرجال الموهوبين ولكن التقاء تناسب الوقت مع الفرصة هي ما يحدث لهم جميعاً. فالرجل لا يعرف متى وقته مثل السمكة التي تقع في الشباك المشؤمة ومثل العصافير الذين يقعون في فخ نصب لهم، وهكذا يتم اصطياد أبناء البشر في أزمان مشؤمة بشكل مفاجئ. (Ecclesiastes 9:11)
وبالنظر إلى ذلك، فان كل شخص بما فيهم (تشالزموراي) يقر ذلك، وماذا يمكننا أن نستخلص من ذلك؟ هل ننكر إمكانية الاختيار؟ أم نستخدم العنف للتأكيد على أن الناس لا يتحملون عواقب أفعالهم سواء كانت سيئة أو حسنة؟ أم انه يجب علينا أن نتخذ أي خيار أحمق قد يتخذه فرد من الأفراد؟. أم يجب علينا أن نوجد العلاقة بين الأسباب والمسببات على أساس الحقائق و"دمج العوامل الخارجية" من خلال المنشآت، كالعقارات؟ انظر إلى.Schmidtz and Goodin 1998للاطلاع على مقارنة متقنة بين الفكر التحرري لهذه المسائل وبين فهم علماء الاجتماع (أو الديمقراطيون الاجتماعيون) . انه من الصعب تخيل قارئ عقلاني يقرأ كلا القسمين لهذا الكتاب الصغير ويجد حجج غودينGoodinأكثر إقناعا من حجج شمتزSchmidtz. ولكن عندها، سيؤمن بعض الناس بعلم التنجيم والسحر والشعوذة والجوانب الإيجابية من "التجربة البلشفية" ولكن اعتقد انه يصعب تصور هذا أيضاً.

أخـرى، تعتبـر الحريـة الاقتصـادية وسـيلة لا غنـى عنهـا لتحقيـق الحريـة السياسية." وكان الجزء الأساسي في قضية ميلتون فريدمان هو الامتياز "الـذي أوحـى بـه التـاريخ فقـط بـأن الرأسـمالية شـرط ضـروري للحريـة السياسية، ومن الواضح أنه ليس شرطا كافياً" (نفس المرجع، 10) فقولنا بأن "س" جزء من "ص"، أو أن "س" شرط ضروري ولكن ليس كافياً لـ "ص" لا يعني مساواة "س" مع "ص".

وعلى أي حال، ذلك هو الخطأ الوحيد الذي وقع فيه جيفري فريدمان في دحضه للتحررية، واترك الأخطاء الأخرى للقارئ. وأخيرا، اشكر فريدمان على إتاحة الفرصة لي في إعادة التفكير واكتشاف السبب الذي يجعلني أرى تفوق التحررية كنظرية سياسية على منافسيها، وعلى السماح لي بتقديم انتقاداتي لحججه في الصحيفة التي يقوم هو بتحريرها.

9. دور المؤسسات والقانون في التنمية الاقتصادية

أتقدم بالشكر الجزيل لعدد من العلماء واهتمامهم، ولصناع السياسات، ولعامة الناس الذين ركزوا على دور القانون في تشكيل المؤسسات وبالتالي دور المؤسسات في تشكيل التنمية الاقتصادية.[33]لقد ساهمت التحررية في تحيق الرفاهية للبشر من خلال تركيزها بشكل أساسي على تفويض وتقييد مجموعة من المؤسسات التي من شأنها إيجاد وفرض القانون. إن فهم علاقة التحررية بهذه المؤسسات يساعد على إيجاد تمييز بسيط إلى حد ما وهو التميز بين كونك "معارض للحكومة" وكونك تفضل "الحكومة ذات الصلاحيات المحدودة". وكثيرا ما يتم الخلط بين الاثنين وخاصة من قبل أعداء التحررية المعترف بهم الذين يفضلون الحكومة ذات الصلاحيات غير المقيدة،ولكن في الواقع لا يمكن أن تكون أكثر اختلافا، فالمجرمين أو الإرهابيين، على سبيل المثال، الذين يسعون لتدمير الحياة والتحررية والأملاك يعتبرون "معارضين للحكومة" فهم يسعون لإضعاف الحكومة، وفي المقابل التحرريون الذين يسعون للحد من سلطة الحكومة لا يعني أنهم يسعون لتدميرها وإنما لترسيخها بحيث تؤدي مجموعة محدودة من الوظائف القيمة بشكل فعال إن التحرريين لا يسعون إلى إضعاف الحكومة وإنما يسعون لإيجاد حكومة فعالة وقانونية وشرعية

أعدت هذه المقالة " لأجندة التحررية للقرن الجديد: ومنظور عالمي، ومؤتمر برعاية معهد كاتو ومعهد التحليل الاقتصادي والاتحاد الروسي للاقتصاديين وأصحاب المشاريع، 8-9 من أبريل في عام 2004- موسكو- الاتحاد الروسي.

[33]اطلع على الأوراق الرائدة في حقوق الملكية Arnold Plant عدد من المقالات الاقتصادية والعناوين المختارة (London: Routledge and Kegan Paul, 1974). وأيضاً في: R. H. Coase, The Firm, the Market, and the Law (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

وذات سلطة محدودة، تستطيع أنتقوم بوظائف معينة بشكل فعال وذي كفاءة عالية، ولكن تكون سلطتها محدودة على هذه الوظائف فقط. إن ما نحن بحاجة إليه هو حكومة تحكم بالقانون بدلا من العنف والإكراه.
إن معظم الحكومات حول العالم حالياً تفعل الشيء الكثير جدا من نواحي معينة والقليل جدا من نواحي أخرى. فهم يفعلون كل شيء عندما يقومون بالوظائف التي لا ينبغي القيام بها إطلاقا مثل فرض الاحتكارات أو فرض القيود على التجارة الطوعية التي يمكن -بل وينبغي- أن تنفذ من قبل منظمات المجتمع المدني، سواء كان توفير خدمات الهاتف أو إدارة مراكز رعاية الأطفال. ولكنهم يفعلون القليل جدا عندما يفشلون في تحديد حقوق استخدام الموارد النادرة وعندما يفشلون في تقديم الخدمات للدفاع عن الحياة والحرية والملكية. هناك طريقة واحدة لتحرير المصادر لإتاحة الفرصة للحكومة بالقيام بوظائف قيمة جدا ألا وهي أن تكف الحكومة عن القيام بكل هذه الأشياء التي لا ينبغي عليها أن تقوم بها، وذلك إما لكونها غير مبررة بحد ذاتها أو لأنها ستؤدي بشكل أفضل من خلال التنسيق الحر الطوعي فيما بين المواطنين. وبذلك لن تكون الحكومة قادرة على أداء وضيفتها بشكل أفضل فحسب ولكن عندما يكون أداء الحكومة أفضل في تحديد الحقوق والدفاع عنها، فإن الأسواق والمنظمات التطوعية ستقوم بأداء أفضل في تحقيق الثروة والتقدم.

لماذا تعتبر المؤسسات مهمة؟

يرجع سبب أهمية المؤسسات إلى أهمية الدوافع، فالدوافع تحث الأفراد والجماعات بأنيتصرفوا بطريقة معينة لا بأخرى، فالدوافع الجيدة تحث الأفراد والجماعات على نقل المسؤوليات لمن لديهم قدرة أفضل على إنتاج القيمة. فتعطي المؤسسات الحوافز نموذجا خاصا حيث لا يتضمن فقط المنظمات والإجراءات الرسمية فقط مثل الهيئات التشريعية والتنفيذية الحكومية، والمحاكم، والأحكام الشرعية المنصوص عليها، والشرطة، ولكنها تشمل أيضاً الهيئات والإجراءات غير الرسمية وغير الحكومية، مثل المعايير الأخلاقية والمعنوية، والسمعة، وتطلعات السلوك المتبادل وغيرها. ويمكن أن يكون تنفيذ الأحكام والإجراءات داخلياً من خلال تطبيق الأحكام والإجراءات داخلياً أي من قبل الأطراف المتأثرة من الصفقات، أو من خلال تطبيق الأحكام والإجراءات خارجياً أي عن طريق

تحكيم طرف ثالث خارجي أو عن طريق أجهزة النظام القضائي.[34]إنه عندما يتوقـع شـخص مـا العـار أو فقـدان السـمعة الحسـنة، أو ضـياع فـرص الكسـب، أو عقـاب أو جـزاء يفرضـها الآخـرين سـواء كانـت هـذه التوقعـات مفروضة من قبل جهة حكومية أو غيرها، عندها سيكون لدى هذا الشـخص حافز.[35]

إن الفرق بين كورياالشـمالية وكوريا الجنوبية يتبين لنا من صورة ليلة من الأقمـار الصناعية، فسـتظهر لنا كوريـا الشـمالية مظلمـة تماماً، فـي حـين تتلألأ أضواء كوريا الجنوبية. والسبب في هذا هو أن دوافع الناس تفرض عليهم أن يوجدوا الأنوار وتتشكل الدوافع من خلال المؤسسات.

المؤسسات والتكنولوجيا

كثيـرا مـا تمـت الإشـارة إلـى أن العامـل المحـدد الطويـل المـدى للنمـو الاقتصادي ليس مجرد استثمارات رأسـمالية - مباني وآلات إضافية-وإنما نمـو المعرفـة وتطبيقهـا. ولقـد أشـار جويـل مـوكيير Joel Mokyr إلـى "أن الاختلافـات فـي المؤسسـات يعتبـر الأفضـل فـي تفسـير الاختلافـات فـي مستويات الدخل في فترة معينة. كما يمكن أن تنساب المعرفة عبر حدود الـدول- بل دائماً- بسهولة تامة كما يتخيلها الاقتصاديون. وإذا كـان هناك مـن سـبب فـي أن ألمانيـا تعتبـر حاليـاً أغنـى مـن زيمبـابوي فهـو يعـود إلـى أن ألمانيـا تمتلـك معرفـة نافعـة، فـان هـذا الاخـتلاف قـد يتلاشـى خـلال فتـرة قصيرة نسبياً. وإذا تسألنا لماذا أصبحت ألمانيا اليوم أغنى مما كانت عليه فـي عـام 1815؟ فسـنجد أن أهميـة التكنولوجيـا أمـر لا يمكـن تعويضـه بـالرغم من أنضرورة وجود مؤسسات أفضل لا يزال مهما أيضاً"[36].

ومـع ذلـك، وكمـا قـال مـوكيير، إن نمـو التكنولوجيـا يعتمـد بشـكل كبيـر علـى بقـاء المؤسسـات الأصـلح، فـبعض المؤسسـات تكـون ملائمـة أكثـر مـن غيرها لنمو المعرفة والتكنولوجيا، وحتى وإن كانت التكنولوجيا متوفرة في الكتب أو فـي أي شـكل آخـر فـان انعـدام حقـوق الملكيـة المحفوظـة يجعلهـا

[34]انظر إلى بناء وتغير التاريخ الاقتصادي Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History* (New York: W.W. Norton & Co., 1981), esp. chap. 15: "المؤسسات هي مجموعة من القوانينوالإجراءات والقواعد السلوكية الأخلاقية والأدبية التي تهدف إلى تقييد سلوك الأفراد في سبيل تحقيق زيادة ومنفعة المبادئ. (pp. 201–2). أيضاً انظر إلى World Bank, *Building Institutions: World Development Report 2002* (New York: Oxford University Press, 2002), esp. chap. 1, ‘‘Building Institutions:Complement, Innovate, Connect, and Compete.’’.

[35]توفر المؤسسات البنى التحفيزية للاقتصاد، ومن خلال تطور هذه البنى سيتشكل اتجاه التغير الاقتصادي نحو النمو أو الركود أو الاضمحلال. Douglass C. North, ‘‘Institutions,’’ Journal of Economic Perspectives 5, no. 1 (Winter 1991), p. 97.

[36]نِعَم أثينا: الجذور التاريخية للمعرفة الاقتصادية. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002), p. 286.

في الواقع عديمة الفائدة[37]. والخبر السار هنا هو أن التغير في مؤسسة جديدة قد يسمح للدول الفقيرة بزيادة دخلها ورفاهية شعبهامن خلال النمو الاقتصادي بسرعة ملحوظة وذلك عن طريق تبني تكنولوجيا جاهزة للاستخدام من الدول الأخرى واستغلالها استغلالا سليماً، كما أشار جوان نوربرجJohan Norberg"يعرض لنا التاريخ كيف أن الاقتصاد يزدهر بسرعة أكبر من خلال مواكبة ازدهار البلدان الأخرى. فقد استغرقت انجلترا 58 سنة من عام 1780م لمضاعفة ثرواتها.، واستطاعت اليابان في خلال 100 سنة لاحقة مضاعفة ثروتها في 34 سنة فقط، وفي خلال قرن آخر استغرقت كوريا الجنوبية 11 سنة فقط"[38].

إن الارتفاع السريع في مستويات المعيشة في البلدان التي كانت في السابق تعاني فقرا شديدا، مثل كوريا الجنوبية هو دليل قوي على قدرة المؤسسات الفاعلة في تمكين الناس الفقراء في تخطي التطور البطيء الذي عانوا منه لمئات السنين والذي سبقتهم فيه الدول الأخرى.وفي نطاق أضيق نجد أن مراحل التقدم الحديثة لكثير من الدول بخصوص الهواتف المتنقلة بأنه عند استبعاد احتكارات الدولة يتضح لنا ازدياد استيراد التكنولوجيا مع وجود المؤسسات المناسبة، وبالتالي تتاح فرصة التقدم السريع في الاقتصاد ورفاهية المجتمع، ويعتبر هذا شيئا جيدا، ولكن قبل أي شيء يجب أن يتم فرز هذه المؤسسات بشكل صحيح.

الشعائر المرتبطة بالبضائع مقابل الاستدلال العلمي

لا يمكن للمنهج العلمي مجرد استدعاء الكلمة السحرية " المؤسسات" لإحداث الفرق، وإنما يجب أن نكون قادرين على الإجابة عن أسئلة مهمة مثل أي المؤسسات مسؤولة عن أحداث الفرق وكيف؟ وهل يمكن للدول الفقيرة تقليد كل مؤسسات المجتمعات الغنية وإعادةإنشائها في بلدانهم؟ إن الجهد المبذول للقيام بذلك يذكرنا بمجتمعات جنوب المحيط الهادي في ممارستهم "للشعائر المرتبطة بالبضائع". وقد وصف عالم الفيزياء المشهور ريتشارد فينمان ما سماه بـ "الشعائر العلمية المرتبطة بالبضائع" في حفل الافتتاح المعد لمعهد كاليفورنيا للتقنية:

---

[37] انظر إلى عمل وليام ايسترلي الفصل الثالث William Easterly, *The Elusive Quest for Growth: Economists' Adventures and Misadventures in the Tropics* (Cambridge, Mass.:The MIT Press, 2002), pp. 47–69.

[38] جوان نوربرغ، في دفاعه عن الرأسمالية العالمية. Johan Norberg, *In Defense of Global Capitalism* (Washington, D.C.: Cato Institute,2003), p. 134.

> هناكأناس في البحار الجنوبية يقومون بشعائر متعلقة بالبضائع. ففي خلال فترة الحرب رأوا طائرات هبطت محملة بالكثير من الأغراض الجيدة. وأرادوا أن يكون لديهم في نفس اللحظة نفس ما كانت هذه الطائرات محملة به، فقاموا بتجهيز شيئ مشابه لمدرجات المطار، وأشعلوا نارا على طول جانب الطرفين للمدرج ووضعوا كوخا خشبيا لرجل يجلس فيه ووضعوا على رأس الرجل قطعتين خشبيتين شبيهة بسماعات الرأس وقضبانمن الخيزران تعمل عمل الهوائي، على أن هذا الرجل وحدة التحكم، وانتظروا هبوط تلك الطائرات. ولقد فعلوا كل شيء بشكل صحيح، فالشكل الذي قاموا به يعتبر جيدا فهو شبيه تماما بالشكل السابق، ولكنه لا يعمل، حيث لم تهبط أي طائرة، ولهذا أطلق على هذه الأشياء الشعائر العلمية المتعلقة بالبضائع لأنهم اتبعوا جميع تعاليم البحث العلمي، ولكنهم أغفلوا شيئا في غاية الأهمية ولهذا السبب لم تهبط أي طائرة.
> والآن يجب علي بالطبع أن أخبركم ما هو الشيء المفقود في عملهم هذا، ولكنه سيكون صعبا تماما مثل صعوبة أن أشرح لسكان جزر البحر الجنوبي كيف يقومون بالترتيبات اللازمة لإثراء نظامهم، فهو ليس شيئا سهلا بسهولة كيفية تحسين شكل سماعة الأذن.[39]

غالبا ما يقوم واضعي السياسات في الدول المتأخرة، بل وحتى وبشكل أكثر وضوحا، واضعي السياسات في الدول المتقدمة ومنظمات المساعدات الدولية بتوجيه النصح للناس في الدول المتأخرة بتطوير سماعات الأذن الخاصة بهم، فلقد استنتجوا أنه إذا ما سمح الفقراء للأغنياءبالسيطرة على هذه المؤسسات اليوم، فإنهم قد يصبحوا هم أيضا أغنياء في المستقبل. وأتذكر حينما كنت أعمل في الاتحاد السوفيتي، مررت بأحد المسئولينالأميركيين وكان مشغولا بإعداد نسخة بشأن بورصة الأوراق الماليةللولايات المتحدة، حينها كان واضحاً بأنه كان مطلبا ضروريا لتفعيل سوق رأسمالية. وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك ملكيات خاصة بشكل فعلي إلا أنهم قاموا بتطبيق منطق بسيط ولكنه وهمي:

أ. أن الولايات المتحدة لديها لجنة للبورصة والأوراق المالية

---

[39] مقتبس من عنوان الحفل الاستفتاحي في معهد كاليفورنيا للتقنية المقدم في عام 1974
www.physics.brocku.ca/etc/cargo_cult_science.html

ب. يتوفر لدى الولايات المتحدة أسواق رأسمالية متقدمة للغاية؛ وبناء على ذلك

ج. يتوفر لدى الولايات المتحدة أسواق رأسمالية متقدمة لأنه يتوفر لديها لجنة للبورصة والأوراق المالية؛ وبناء على ذلك

د. إذا أرادالاتحاد السوفيتي أن يطور أسواق رأسمالية ذات كفاءة عالية فيجب أن يكون لديها لجنة للبورصة والأوراق المالية الخاصة بها.

وفي رومانيا، وبعد سقوط تشاوشيسكوCeaușescus لقد تم بذل الكثير من الجهد لتجهيز نظام مُحَوسب لسوق الأوراق المالية التي لم تكن موجودة بعد. وهناك قصص مشابهة أيضاً عن محاولات لنسخ الشكل الخارجي للأنظمة المصرفية والمالية، وقانون المنافسة والمؤسسات الأخرى- كما في نسخ الشكل الخارجي لسماعات الأذن.

تلك هي أمثلة على "سياسة صنع سياسات الشعائر المتعلقة بالبضائع". إذا تم إنشاء هيئة للبورصة والأوراق المالية أو إنشاء نظام مُحَوسَب لمحطات التجارة وتجار الأوراق المالية ورجال الأعمال، في هذه الأثناء سيراهم الرأسماليون يطيرون في سمائهم وأنهم يريدون الهبوط في أرضهم حيث أغرتهم الشراك الخداعية المصممة بذكاء من قبل صناع السياسة.

إن منهج الشعائر المتعلقة بالبضائع ليس منهجاً جديداً في التنمية الاقتصادية، وفي الواقع إن أكثر الأمثلة خطورة هو ذلكالذي قدمه فلاديمير لينين منذ بداية تأسيس التجربة الاشتراكية، حيث أشارإلىأنإدارة المصانع أمر سهل، فقال بهذا الشأن: "إن جميع المواطنين أصبحوا موظفين وعاملين لدولة وطنية واحدة "نقابة"، وكل ما هو مطلوب منهم هو أن يعملوا على قدم المساواة وأنيقوموا بدورهم ويتقاضوا أجورهم بشكل متساو. وقد تم تبسيط المحاسبة والسيطرة اللازمة من خلال الرأسمالية إلى الحد الأقصى وتم تخفيضها إلى العمليات المبسطة للغاية حيث يمكن لأي أمي القيام بها - كالمراقبة والتسجيل والإلمام بقواعد الحساب الأربعة وإصدار الإيصالات المناسبة"[40].ما الممكن أن يكون أكثر بساطة؟ لقد لاحظ لينين وزملاؤه الشركات الرأسمالية بعناية تامة كمالاحظ الميلانيزييون مهابط الطائرات وأبراج التحكم، حيث عرفوا ما ينبغي فعله وقاموا بفعله، فالنتيجة مشابهة تماماً.

---

[40] فلاديمير لينن، الدولة والثورة (بكين: صحافة اللغات الأجنبية، 1973، ص 120-21

(Vladimir I. Lenin, The State and Revolution (Beijing: Foreign Languages Press, 1973), pp. 120–21)

إذاأراد أحد ما القيام بمقارنة فالأفضل على أي حال هو أن لا ينظر إلى ما لدى الدول الغنية الآن، وإنما إلى ما قاموا بتطويره من الفترة التي كانوا فيها متخلفين إلى الفترة التي وصلوا فيها إلى مقام الشعوب المتقدمة، فلا يجب النظر إلى ما هي المؤسسات التي لدى الدول الغنية في الأثناء التي أصبحت فيها غنية بحيث أمكنها تحمل نفقات السياسات غير الفعالة، وإنما يجب النظر إلى السبب الذي شكل تطورها[41].
لقد حذر فريدمان ميلتون في عام 1992م الجمهور في مؤتمر بمدينة مكسيكو حيث قال: "إن الولايات المتحدة ليست نموذجا لمكسيكو أو أي دولة من هذه الدول... فخذوا الولايات المتحدة على أنها النموذج المحتذى به في المائة وخمسون سنه الأولى لها" ففي السنوات الأخيرة وكما أشار فريدمان إلى أنه في السنوات الأخيرة في الولايات المتحدة تم إنشاء عدد من المؤسسات التي تفتقر بشكل كبير إلى الكفاءة العالية التي قلصت النمو الاقتصادي إلى مستوى أقل من المتوقع منها تحقيقه، ولكن بالرغم من ذلك كان بإمكان الشعب الغنيتحمل تكاليفها."يمكننا تحمل التكاليف الناتجة عن أخطائناوذلك لأننا قضينا فترة طويلة لبناء قاعدة تمكننا من تحمل الخسائر."[42]
دعونا نقوم بتطبيق منطق فريدمان من خلال النظر إلى المراسيم الحالية للدولة التنظيمية في الولايات المتحدة. ففي عام 2002 نجد أن هذه المراسيم أخذت 75,606 صفحة من السجل الفيدرالي، وكلفت أميركا حوالي 885 بليون دولار من فرص الثروة المفقودة، و25 بليون دولار من المصاريف الإدارية، وبذلك يكون مجموع التكلفة 885 بليون دولار، وفي المقابل فإن جميع أرباح الشركات الأميركية قبل خصم الضرائب في تلك السنة وصلت إلى 699 بليون دولار، أي أنها اقل من تكلفة الأنظمة بـ 186 بليون دولار[43]
.وفي حالة المجتمعات الأكثر فقراً - وخاصة تلك الدول التي تعيش حد

---

[41]يستحسن، من الأفضل كبداية الاطلاع على: كيف أصبح الغرب غنياً: التحول الاقتصادي للعالم الصناعي(نيويورك، الكتاب الأساسي، 1987).
Nathan Rosenberg and L. E. Birdzell, Jr., *How the West Grew Rich: The Economic Transformation of the Industrial World* (New York:Basic Books, 1987).

[42]ميلتون فريدمان، العنوان الرئيسي: التحررية في الأميركيتين: التجارة الحرة وما بعدها، مؤتمر معهد كاتو في مدينة مكسيكو 19 مايو عام 1992م.
Keynote Address, Liberty in the Americas: Free Trade and Beyond, Cato Institute conference in Mexico City, May 19, 1992.

[43]كلايد وين كروز Clyde Wayne Crews، 10,000 وصية (واشنطون العاصمة، معهد كاتو 2003) لقد اعتمد كروز في تحليله لحساب تكاليف الامتثال للأنظمة القانونية على أعمال دبليو مارك كرين وتوماس دي هوبكنز "آثار التكاليف التنظيمية على الشركات الصغيرة
.W. Mark Crain and Thomas D. Hopkins, ‘‘The Impact of Regulatory Costs on Small Firms
ولقد اعد هذا التقرير لإدارات الأعمال الصغيرة. (,Office of Advocacy, RFP no. SBAHQA-00-R-0027, October 2001
(.www.sba.gov/advo/ research/rs207tot.pdf

الكفـاف - ستشـعر مباشـرة بتكـاليف هـذه الأنظمـة المعقـدة، فمثـل هـذه المؤسسات التنظيمية، بالرغم من أنها توجد بوجود الثروة الطائلة، إلا أنها ستصـبح كارثـة علـى الـدول الفقيـرة حيـث لـن تـتمكن مـن تحمـل تكاليفهـا المتفاقمة. وقد أفاد البنك الدولي مؤخراً بأنه "لكي يصبح للأنظمة الرقابية في الـدول الناميـة فرصـة واقعيـة للنجـاح فإنـه يجـب أن تكـون هـذه الأنظمـة أقـل تعقيـداً، فتكـون معلوماتهـا أقـل كثافـة، وأن تكـون ذات عـبء أقـل علـى المحـاكم."[44]وكـان مـن الممكـن أن يضـيفوا أنـه يفضـل العمـل بمثـل هـذه المعايير في الدول الغنية أيضاً[45].

التقليد المجرد لن يفي بالغرض

إن محاولة محاكاة النظام الرأسمالي الأميركي واتخاذه أساسا للمنظمات الصناعية في الدول النامية يعتبر مثالا آخر على سياسة ممارسة الشعائر لتحقيق الثروة المادية. فلدى أميركا نظام واسع النطاق في ملكية الأسهم، حيث يمتلك نحو 50% من الأسر الأميركية أسهما في الشركات المطروحة للاكتتاب العام، ولكن، كما أشار المسئول السابق في البنك الدولي روبرت اندرسون Robert Anderson، إن امتلاك الأوراق المالية ليس شرطاً ضروريا للنمو الاقتصادي بحيث قال بهذا الشأن: "من بين أكبر الشركات العامة نلاحظ أن الولايات المتحدة والمملكة المتحدة واليابان يحتفظون بالنسبة الأعلى على الإطلاق. فحصة هذه الدول الثلاثة تتراوح من 80% إلى 100%، فـي حـين أنهـا فـي الـدول الأخرأقـل مـن ذلـك، فبالنسـبة لكنـدا وفرنسـا وسويسرا60% فقط، وفي ألمانيا 50% فقط، و10% فقط في هونج كونج والنمسا وبلجيكا واليونان"[46]. وبالكاد تعتبر بلجيكا من دول العالم الثالث، بالرغم من أن لدى اقتصادها بناء رأسمالي يختلف بشكل كبير عن الولايات المتحـدة. وفـي الـدول التيتفتقـر إلـى الطريقـة القانونيـة الأميركيـة وإلـى المؤسسات الرقابية، فإن الطريقة الأميركية في البناء الرأسمالي لن تجلب إلا الصـراع بـين مـدراء المحـافظ الاسـتثمارية والمسـاهمين وبـين فئـات مختلفـة مـن المسـاهمين. ويجـدر بنـا الإشـارة إلـى أن وجـود مثـل هـذه الصراعات يمكن ملاحظته في الولايات المتحدة أيضاً وأنها عادة ماتتفاقم

---

[44]تقرير التنمية العالمية 2002 صفحة 12 :البنك الدولي، بناء المؤسسات

[45]انظر إلى: القوانين المبسطة للعالم المعقد- ريتشارد إبستين Richard Epstein, Simple Rules for a Complex World (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 21. أن الاستجابة المناسبة لأكثر المجتمعات تعقيدا ينبغي أن تعتمد اعتمادا كبيرا على قوانين تشريعية بسيطة، بما في ذلك القواعد القديمة التي كثيرا ما استبعدت على أنها تنتمي إلى العصر القديم.

[46]روبرت اندرسون Just Get Out of the Way: How Government Can Help Business in Poor Countries (واشنطن العاصمة، معهد كاتو، 2004) صفحة 43

بسبب اختلال "قواعد معارضة تولي المسئولية" وقواعد الضرائب المعقدة مما يجعل مراقبة سلوك مدراء المحافظ الاستثمارية أمراً صعبا على المستثمرين.[47])

إذا لا يهم أن يكون لشكل سماعات الأذن نفس شكلها في الولايات المتحدة، وإنما أهميتها تكمن فيما إذا كانت بالفعل تحقق الثروة والحرية، وهذا يتطلب الالتفات إلى السبب والتأثير وإلى القيود التي تعيق تنفيذ الإجراءات والأحكام، فلا يمكننا تجاهل مشكلة الأسباب والتأثيرات.[48]

يتطلب النظام المعقد قوانين بسيطة

إنأحد العلاقات السببية التي تم تأسيسها تأسيساً راسخا هي بساطة القوانين والهيئات التي تميل إلى تعزيز تعقيد الطلبات، فعلى سبيل المثال، عندما يكون أمر الحصول على سند ملكية قانوني أمراً سهلا، فإنه سينشأ بين الناس أنظمة معقدة للنظام الاجتماعي والاقتصادي. ولقد وثق هيرناندو دي سوتوHernando de Soto مدى تعقيد القواعد التي يجب اتباعها للحصول على ملكية شرعية لقطعة أرض في العديد من البلدان: ففي الفلبين تمر هذه العملية خلال "168 مرحلة، وتشتمل على 53 من الوكالات العامة والخاصة وتستغرق من 13 إلى 25 سنة". أما في مصر فإن العملية تشمل على " 75 من الإجراءات البيروقراطية على الأقل في 31 وكالة عامة وخاصة "، وتستغرق "من 5 سنوات إلى 14 سنة"[49] وعلى النقيض من ذلك، في الدول الغنية مثل كندا وألمانيا واليابان فإن الابتكارات التكنولوجية مثل تسجيل الإنترنت قد تساعد ولكنها لا تعتبر بديلا للقضاء على

---

[47] انظر على سبيل المثال كريستوفر كلوب وويليام نسكانChristopher L. Culp and William A. Niskanen، الشركات بعد الصدمة: الدروس العامة في السياسة من انهيار شركة انرون وغيرها من الشركات الكبرى (نيويورك: جون ويلي وأبناءه، 2003 (Christopher L. Culp and William A. Niskanen)

[48] من اقرب الأمثلة على مثل هذا الاعتبار السببي هو ما تم طرحة من قبل دارون أسيموغلو وسايمون جيمسون وجيمس روبنسون في "قصة نجاح أفريقية"
Botswana,'' July 11, 2001, http://econ-www.mit.edu/faculty/acemoglu/files/papers/Botswanafinal.pdf
حيث أشار الباحثون في بوستوانا إلى "أن النظام الأساسي للقانون والتعاقد يعمل بشكل جيد إلى حد معقول، فقد ساهم في الحد من نهب الدولة والجهات الخاصة. وبالرغم من العائدات الضخمة من الألماس إلا أن هذا لم يتسبب في عدم الاستقرار السياسي الداخلي أو الصراع من اجل السلطة على هذه المصادر ... فنحن نقول بأن سياسة بوتسوانا الاقتصادية وبالتالي نجاحها الاقتصادي يعكس أنظمتها أو ما نسميه بأنظمة الملكية الخاصة التي تحمي حقوق ملكية المستثمرين المحتملين الحقيقيين وتوفر الاستقرار السياسي، وتضمن تقييد الصفوة من السياسيين من قبل النظام السياسي ومن خلال مشاركة شريحة واسعة من المجتمع."

[49] هيرناندو دي سوتو معضلة رأس المال: لماذا نجحت الرأسمالية في الغرب وفشلت في أي مكان آخر (نيويورك: الكتاب الأساسي، 2000) صفحة 20. The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else

البيروقراطية الشديدة التعقيد[50]. إن الإجراءات المعقدة والمكلفة تنتج بسبب (أو على الأقل تبقى) بسبب فرص تكوين أو بقاء التوظيف الحكومي، أو لإنشاء دخل قانوني إضافي لموظفي الحكومة.[51]

إن امتلاك الأملاك المملوكة من الأراضي المحتلةوانتقال الملكية عن طريق البيع لا يعتبر النظام الوحيد المعقد للملكية الذي تم إنشائه من قبل المؤسسات المصممة بشكل سيء من وجهة نظر عامة السكان ولكن جماعة قليلة من الناس يرونها بشكل جيد وهم من يتمتعون بامتيازات الاحتكار. وفي بعض البلدان نجد أن انتقال الأملاك بالإرث يعد أمرا في غاية التعقيد في حين يكون أمرا سهلا نسبيا في حالات أخرى، والفرق بينهما تأسيسي، فعلى سبيل المثال علمت في رحلة لي في غواتيمالا أن مهنة المحاماة تحتكر تحرير الوصايا، حيث يجب أن يقوم بتحريرها محام لكي تكون صالحة شرعيا، وكانت النتيجة هو أن نسبةقليلة من السكان -وهم الصفوة- الذين يتمتعون بوصايا ذات حماية شرعية نافذة. وفي المقابل، كنت قد كتبت وصيتي في الآونة الأخيرة قبل ذهابي في رحلة لبغداد، فقمت بمراجعة وصيتي باستخدام أحد برامج الكمبيوتر المتاحة، اسمه "محرر الوصايا"، ولو لم يكن لدي كمبيوتر لقمت بشراء النموذج من أحد المتاجر بأقل من دولار، وقمت بتعبئة النموذج وقمت بتوقيعها على مرأى من 3 شهود وقاموا هم أيضاً بالتوقيع عليها، وهكذا قمت بكاتبة وصية شرعية صالحة. إنهفي إجراءات الإرث المعقدة بسبب الاحتكارات ينفق أفراد الأسرة في بعض الدولنسبة كبيرة من الثروة الموروثة من أجل الحصول على طريقة شرعية لتوزيعهابخلاف الحال في الدول الأخرى حيث تكون إجراءات الميراث بسيطة ومتاحة للجميع. كما أن هناك ارتباط وثيق بين الفساد الحكومي ومدى تدخل الحكومةفي الأسواق، فكلما زادت العقبات التي تضعها الحكومات على البائع والمشتري كلما زادت فرص البيروقراطيين في جمع الضرائب. [52]

أن الدرس المستفاد من هذه التجارب واضح لحد ما وهو: يجب أن تكون القواعد التي تحكم المعاملات بسيطة ونافذة، ويمكن للحكومات أن تساعد على تبسيط الأحكام من خلال التركيز على وضع قواعد أساسية

---

[50] وفي بعض الحالات يمكن للتكنولوجيا تحسين الأداء كما هو الحال في أندرا براديش في الهند حيث تغلبت الحوسبة على الوقت لتحقيق تغيرا في ملكية الأراضي من خلال تقليص الفترة من 10 أيام إلى ساعة واحدة، ولكن في اغلب الحالات يكون القضاء على أعداد الوكالات المعنية وعلى أعداد الأذونات المطلوبة أكثر فائدة. انظر إلى دراسة حالة أندرا براديش التي قام بها سوبهاشتشاندراباتناغار Subhash Chandra Bhatnagar في: www1.worldbank.org/publicsector/egov/cardcs.htm

[51] البنك الدولي وبناء المؤسسات تقرير التنمية العالمي لعام 2002 صفحة 13

[52] انظر إلى دليل مخاطر الائتمان الدولية: السعي من اجل تحقيق النمو لويليام استرلي William Easterly صفحة 52-248

لسير الإجراءات بدون ضمان النتائج. إن أحكام تنظيم نقل الملكية التي تصر على التوزيع العادل بدلا من بساطة الإجراءات ستنتهي بعدم ضمان العدل في التوزيع والتعقيد أيضاً.

الأسواق بحاجة للتنظيم لا التدخل

إن النظام الواسع للمجتمع الحر يقوم على ما نص عليه فريدرك هايك بـ" نظام أفعال" حيث قال بهذا الخصوص "عندما ينتج عن فعل الأفراد المستقل نظام عام فإن ذلك يتطلب ليس فقط أن لا يتدخل الأفراد تدخلا غير ضروري في بعضهم البعض، وإنما أيضاً يجب اعتبارتلك الحالات التي يكون فيها نجاح فعل الأفراد معتمدا على علاقته بأفعال الآخرين وبذلك ستكون هناك فرصة كبيرة بأن يحصل هذا التطابق.[53]" إن ما نحن بحاجة إليه هو نظام يصنع العمليات الاعتيادية من خلال الاعتماد على قواعد وإجراءات مباشرة وبسيطة[54].

إن ما يسمى حالياً "نظام" هو عادة ليس نظام على الإطلاق وإنما هو نظام تعسفي ومتقلب وتدخل - لا يمكن التنبؤ به - من قبل البيروقراطيين والمشرعين المخولون بتغير الأحكام تبعا لما يتفق مع مصالحهم ويفرضون على المشاركين في السوق مراسيم وأوامرمعقدة جداً ومرهقة ولا يمكن التنبؤ بها. إن "القواعد" ليست عبارة جيدة لوصف شيء في حالة تغير مستمرة ولا يمكن التنبؤ به. ولقد وصف جيمس ماديسون -مؤلف دستور الولايات المتحدة - مخاطر السماح للمشرعين أو البيروقراطيين بممارسة سلطتهم العشوائية كما تمارس حاليا تحت اسم "النظام".

> إنالآثار الداخلية للسياسة المتغيرة لا تزال آثاراً مأساوية وتفتك بنعم الحرية. وستكون السياسة ذات قيمة غير مجدية للناس حيث صنع هذا القانون رجال منتخبون من قبلهم، فتكون القوانين كثيرة ولا يمكن قراءتها أو أنها غير متناسقة بحيث لا يمكنهم فهمها، أوأنها تُلغى وتُعدل قبل صدورها، ويتم تغيرها بشكل مستمر بحيث لا يمكن لأي شخص أن يعرف ما هو القانون اليوم ولا كيف سيصبح غدا. من المعروف أن القانون هو

---

[53]فريدريك أوغست هايك F. A. Hayek، القانون والتشريع والحرية: المجلد الأول، القواعد والنظام (شيكاغو: صحيفة جامعة شيكاغو 1973) صفحة 98-99

[54]انظر إلى طريقة التعامل مع معنى التنظيم في عمل راندي بارنيت Randy Barnett, Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty : استعادة الدستور الضائع: افتراض الحرية (صحيفة جامعة برينستون 2004) صفحة 302-13

قاعدة للعمل، ولكن كيف يمكن أن يكون قانونا إذا كان غير مفهوما وغير ثابت؟

ومن آثار عدم استقرار الشعب أيضاً الميز غير المنطقية التي تمنح للأقلية المتألقين وأصحاب المشاريع والأغنياء ولا يستفيد منها الكادحون وغير المتعلمون. إن كل نظام جديد متعلق بالتجارة أو الإيرادات أو متعلق بأي شكل من أشكال القيمة المتأثرة بأنواع الملكية المختلفة يمثل موسم حصاد جديد لأولئك الذين يتابعون التغير والقادرين على تتبع أثاره؛ الحصاد الذي عمل عليه مواطنون آخرون بجد ومثابرة. وفي مثل هذه الحالات يمكننا القول بحق أن القوانين سنت لخدمة مصالح قلة من الناس وليس الأكثرية.[55]

ليس فقط ما يسمى بنظام الدولة الحديثة غير قادر على توفير نظام فعلي، ولكن يمكن للنظام أن يُقدّم بشكل فعال من خلال المؤسسات الطوعية مثل مكاتب الائتمان وشهادات الجودة والتقييمات المالية ومعايير الأداء وما شابهها[56]. فمثلا الأنظمة غير الحكومية يمكنها تقديم تنبؤات بمستويات عالية، ولكن لأنها تنافسية ولا يمكنها فرض احتكارات قسرية في وضع الأنظمة، إلا أنها بالرغم من ذلك يمكنها أن تتطور استجابة لتغيرات التكنولوجيا وتغير حاجات السوق[57].

الخاتمة

يهتم التحرريون بالمؤسسات أكثر من أي شخص ممن لديهم نظرة سياسية، فهم يشددون على تطبيق المبادئ العلمية في العلاقات الاجتماعية فضلا عن التفكير العشوائي، وبالتالي، فإن التحرريون يركزون

---

[55] James Madison (‘‘Publius’’), Federalist Number 62, February 27, 1788, in James Madison, Writings, ed. Jack N. Rakove (New York: The Library of America, 1999), p. 343.

[56] انظر على سبيل المثال يسيم يلماز Yesim Yilmaz "أنظمة خاصة: البديل الحقيقي للإصلاح التنظيمي" :Private Regulation‘‘, A Real Alternative for Regulatory Reform,’’ تحليل سياسات كاتو رقم 303، 20 من ابريل عام 1998، www.cato.org/ pubs/pas/pa-303es.html. وانظر أيضاً إلى دراسات دانيال كلين Daniel B. Klein، الشهرة: دراسات في انتزاع السلوك الطوعي الجيد Studies in the Voluntary elicitation of Good Conduct(آنآربر: مطبعة جامعةمنميتشيغان، 1997).

[57] انظر إلى التعامل مع العلاقة بين النظام والتكنولوجيا في عمل فريد فولدفيري Fred E. Foldvary ودانيال كلين؛ The Half-Life of Policy Rationales: How New Technology Affects Old Policy Issues (New York: New York University Press, 2003).

على الدوافع، وهذا يعني أنهم مهتمون جدا بتصميم وتقييم المؤسسات[58].

يجب معرفة السبب المنطقيالذي يكمن خلف تقليد المؤسسات في المجتمعات الغنية ومعرفةما إذا كانت هذه المؤسسات هي السبب في ثراء هذه المجتمعات أم أن هذه الدول استطاعت تحمل نفقات هذه المؤسسات- بغض النظر عن مدى كفاءة هذه المؤسسات-وذلك لأنها غنية من قبل بسبب مؤسسات أخرى مجتمعة. المجتمعات الغنية الحرة بحاجة إلى قواعد بسيطة يمكن التنبؤ بها، والحكومة المقيدة توفر الإطار الأساسي للقواعد بحيث تجعل التعقيد الاجتماعي ممكناً. يتم فهم التنظيم كقواعد ومبادئ تجعل التعاملات اعتيادية، كما تستوجب مقارنتها مع تفويض المشرعين أو البيروقراطيين مع السلطات لتغيير الأحكام بعشوائية وفرض إرادتهم على الآخرين من خلال المراسيم والأوامر. ويمكن تقديم مثل هذه التنظيمات الأصيلة من خلال مؤسسات قانونية رسمية من قبل الحكومة، بما في ذلك الهيئات التشريعية والمحاكم، أو من خلال مؤسسات المجتمع المدني الطوعية مثل مكاتب الائتمان أو الجمعيات المختصة بوضع المعايير.

التحررية هي فلسفة الحرية والقانون والازدهار، فهي مؤسسات القانون المتحررة من قيود الحكومة بحيث تصمم الإطار الذي نمارس داخله الحرية، فمن خلال الحرية يستطيع الناس تكوين الثروة والازدهار العام.

[58]لوضع إطار نظري لدراسة المؤسسات مع دراسة بعض الحالات اطلع على ورقة مارتي فيهانتوMarttiVihanto، اكتشاف المجتمع الجيد من خلال التقييم والتصميم (Turku, Finland: Turku School of Economics and Business Administration, 1994).

الجزء الثاني

التاريخ

10. التحررية التقليدية والمجتمع المدني

لقـد كانـت التحرريـة التقليديـة ناجحـة بطـرق مختلفـة حيـث أصـبحت مـن المسلمات، وبالفعل كما قال فريد زكريا بهذا الشأن:

> لقد قيل لنا أن التحررية التقليدية اختفت من المشهد، إذا ما كان هـذا صـحيحاً فسـيكون الـنقش علـى ضـريحها، كمـا نقشالسـير كرستوفر رين على ضريحه في كاتيدرائية القديس بولس: "إذا كنت تبحث عن نصب تذكاري، فانظر حولك". فبالنظر للعالم من حولنا فسـنجد العلمانيـة، والعلـم والديمقراطيـة والنـاس مـن الطبقـة الوسـطى، فالعـالم مـن حولنا تشـكل مـن خـلال التحررية شئنا أم أبينـا. وقـد دمـرت التحرريـة (مـع حليفتهـا القويـة؛ الرأسـمالية) منـذ مائتي سنة مضت نظاماً سيطرعلى المجتمعـات الإنسانية لآلاف السـنين بمـا فيهـا السـلطة والـدين والعـادات والأراضي والملـوك، وذلـك منـذ بـدايتها فـي أوروبـا وانتشـارها فـي الولايـات المتحـدة وتتشكل الآن في معظم أجزاء آسيا[1].

تكـون النتيجـة بطبيعـة الحـال هـي أن أعظـم النزاعـات حـول السياسـة تـدور حول الأمور الهامشية في حين تتجه المنـاظرات حـول المبـادئ للجـوهر بـدلا مـن البقـاء فـي الهـوامش. فعلـى سـبيل المثـال، نجـد أنـه غالبـا مـا تكـون المفاهيم المختلفة للحقوق والعدالة أمورا متنازع عليها، وإذا ما تم تنفيذها بشكل مستمر سيؤدي ذلك إلى نتائج سياسية مختلفـة بشكل كبيـر. وحين يقدم ناقدي التحررية التقليدية -سواء كـانوامن الطائفيينأو دول الرفاهيـة أو الاشـتراكين أو القـوميين أو مـن أنصـار الجماعيـة- مـايمكن أنيُحـدث تغيـرات هامشية من سياسات التحريرية التقليدية فإن مبادئهم الجوهرية، إذا مـا تـم تنفيذها على نحـو مسـتمر فإنهـا سـتؤدي إلـى القضـاء علـى المبـادئ التحررية وعلى السياسات وعلى الممارسات بشكل فعال.

سـأقوم فـي هـذه المقالـة بالـدفاع عـن مفهومالتحرريـة التقليديـة للمجتمـع المـدني، وسـأقدم بعـد ذلـك اقتراحـات لمنـاهج تحرريـة تقليديـة بديلـة عـن المشـاكل المحوريـة كعدالـة التوزيـع فـي مجمـوع الحقـوق، وسـأناقش أيضـاً العلاقة بين التحررية والديمقراطية وإجماع الرأي العام.

نشرت هذه المقالة في الأصل في "المجتمع المدني والحكومة" وحررته نانسي روزنبلمNancy Rosenblum وروبرت بوست Robert Postصحيفة جامعة برنستون 2002

[1]فريد زكريا "فلسفة العشرون في المائة" المصلحة العامة 129 (خريف 1997) صفحة 96-101 وخاصة صفحة 101

تعريف المجتمع المدني

إن التعريفات مهمة لعدة أسباب، ويعتبر تعريف المجتمع المدني هو أحد أكثر المشاكل أهميةفي الفكر الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، وإجابة واحدة تنص ببساطة على كيف سيستخدم أحدنا مصطلح ما، ولكن - كما يصر علماء المنطق-سواء كان التعريف المنصوص عليه "واضحا أو غير واضح، مفيدا أو غير مفيد، أو ما شابه ذلك من التساؤلات، هو السؤال الواقعي 2". ولقد تعامل ستيفن سكاليتScalet Steven وديفدسكيمدزDavid Schmidtz مع هذه المشكلة الشائكة بشكل مباشر بما جاء في نصه:

> المجتمع المدني هو تلك الجماعة التي تمنح السلطة للدولة، فهي الكيان الذي تتمركز فيه السلطة المطلقة. ويحتفظ المجتمع المدني بحق استبعاد أي طرف آخر يفرض على الحكومة الأحكام. ولذلك، فإن التحريرية التقليدية عادة ما تستخدم مصطلح "المجتمع المدني" للإشارة إلى أي شيء آخر سوى كل ما يتعلق بالحكومة من شركات ومدارس ونوادي ونقابات وإعلام وكنائس والجمعيات الخيرية ومكتبات أو أي شكل آخر من أشكال المنظمات غير الحكومية التي تتم من خلال علاقات أعضاء المجتمع مع بعضهم البعض. إذا فالمجتمع المدني ما هو إلا مجموعة من المفاهيم تشير إلى مجموعة من الأشياء التي تحوي فئات متشابهة مع بعضها البعض ولكن لا تشارك في الجوهر، بصرف النظر عن كونها أشكالا لنقابات غير حكومية[3].

لم يكن لدى سكاليت وسكيمدتز الفرصة للدفاع عن تعريفهم للمجتمع المدني لتوضيح سبب وضوحه وفوائده ولهذا تقع هذه المهمة على عاتقي. إن تعريفهم يفوق أكثر التعريفات الشائعة المعاصرة لأنه يتوافق مع تقاليد قديمة جدا وبالتالي يتوافق مع الاستخدام الشائع لهذا المصطلح، ولأنه أيضاً يفي بمعايير التعريف الجيد في نواحي لا تفي بها التعريفات الأخرى المقترحة.

---

[2] ايرفنغ كوبي Irving Copi، مقدمة في المنطق، الطبعة السادسة (نيو يورك ماكميلان للنشر 1982) صفحة 150

[3] ستيفن سكاليتو ديفيدسكيمدز "الدولة والمجتمع المدني والتحريرية التقليدية" في المجتمع المدني والحكومة، تحرير نانسي روزنبلمNancy L. Rosenblum وروبرت بوست Robert C. Post (صحيفة جامعة برنستون 2002) صفحة 27. هذه المقالة موجودة في الأساس في نفس المجلد. قارنها بمقالة رينهارد بندكسReinhardBendix الملوك أو الشعب: حكم السلطة والقضاء (صحيفة جامعة كاليفورنيا 1978) صفحة 523: "المجتمع المدني يشير إلى أي مؤسسة حيث يمكن للأفراد تحقيق المصالح المشتركة بدون توجيه أو تدخل الحكومة" ويواصل بندكس حيث قال "إن النظام الغربي الأوربي والمجتمع المدني الياباني المملوك لأنهم توارثوا تقاليد الامتيازات المحلية أو الحريات ولم تتمتع روسيا بإرث مماثل ".

ولقد نص ويل كيمليك Kymlickal Will[4] خلال مشاركته في نفس المجلدعلى أنه يقصد بالمجتمع المدني " الحياة المشتركة" حيث ميزها عن " الدولة" وعن " الاقتصاد" فيمكن أن تفهم الدولة على الأقل كمنظمة، ولكن فهم الاقتصاد بهذا الشكل يكشف عن فهم اشتراكي للتفاعلات الإنسانية، فيستثني من المجتمع المدني جميع أشكال التعاون المتعددة (الشراكات وأشكال التعاون وأسواق الأوراق المالية والنقابات والشركات المساهمة...الخ) التي تم تنظيمها من أجل تحقيق منفعة متبادلة حيث تجتمع مع بعض وتمثل كيانا واحدا يعرف "بالاقتصاد". ويعتبر هذا مثالا ملفتا عن الاتجاه السائد لتعريف المجتمع المدني على أنه"القطاع الثالث" في المجتمع، وعلى سبيل المثال نجد أن بنجامين باربر Benjamin Barber، الباحث في الجانب النظري من الديمقراطية الاجتماعية في كتابة الأخير حول المجتمع المدني، عرف المجتمع المدني على أنه "قطاع ثالث"(حيث القطاعين الآخرين هما الدولة والأسواق) يتوسطنا نحن الأفراد كمنتجين اقتصاديين ومستهلكين ومجموعنا المجرد كأعضاء ذوي سيادة".[5] ويعترف باربر بابتعاده عن الاستخدام التاريخي، ويعتمد في دفاعه عن الاستخدام غير التاريخي واعتباراته المنصوص عليها على أساس أن مصطلح المجتمع المدني التاريخي الحي لم يعد يحدد أو يقيد المجتمع المدني المثالي في المناقشات السياسية اليوم أكثر من اعتبار سميث في القرن الثامن عشر لسياسة عدم التدخل التحررية في تحديد أو تقييد المناقشات حول الأسواق العالمية الاقتصادية. ونحن جميعا نعتمد على التاريخ الفكري، ولكن هذا لا يعني أنه ينبغي علينا المشاركة فيه بشكل مستمر".[6] والنقطة الأخيرة تعتبر منصفة للغاية، ولكن من الصعب أن تخولنا ببساطة بأننكون معنى جديدا لمصطلح أو نجعل له استثنافات زائفة لقواعدها، وبالنسبة "للمجموعات الأقل شمولاً فهي مؤهلة لأن تكون اجتماعية بصفة عامة، ولكن إذا اعتبرت كجزء من مجتمع مدني محدد بدقة ستكون بحاجة إلى أن تكون أكثر من ذلك وفيما عدا ذلك ستفقد "المدني" المعدلة معناها."[7] إن "المدني" في المجتمع المدني لا تميز الجزء المدني من المجتمع من الجزء غير المدني وإنما تميز المجتمعات المدنية عن المجتمعات غير المدنية، أي على سبيل المثال، من الدول الطبيعية أو من المجتمعات المحكومة من

---

[4]ويل كمليكا "المجتمع المدني والحكومة: منظور المساواة التحرري"، تحرير نانسي روزنبلم وروبرت بوست صفحة 81 - 82

[5]بينجامين باربر ،مكان يحوينا: كيف نجعل المجتمع المدني والديمقراطي قوياً (نيويورك: هيل وانق New York: Hill and Wang، 1998) صفحة 4.

[6]نفس المرجع، صفحة 13

[7]نفس المرجع، صفحة 53

قبل الحكومات الاستبدادية أو المجتمعات القائمة على التمييز الصارم بين الطوائف الجماعية. إن الكلمات والمفاهيم لها تاريخ، ولهذا فإن النص على هذه العبارة ببساطة سيضع العبارة في شكل مختلف تماماً وبالفعل سيكون غير متلائم مع الاستخدام السابق فلن يحقق شرعية أهداف الفكر المحددة وسيكون مبهماً وغير مقبول. وفي المقابل فإن استخدام العبارة كما استخدمها سكالتوسكيمدتز ينسجم بشكل جيد مع الاستخدام التاريخي لها، فهو يتميز بالقدرة على تمييز المؤسسات والممارسات بطرق مفيدة وتصنيفات ملائمة ويمكن استخدامه كأساس لممارسة الأفكار حول العدالة بدلا من أن يكون جزءا من نتيجة.

أصول المجتمع المدني

لقد نشأت فكرة المجتمع المدني من مدن أوربا واستخدمت على مر التاريخ لتصف نوع الحياة الجديدة التي ظهرت لمدة إحدى عشر قرن من الآن، ولقد كانت تلك هيطريقة الحياة لنظام اجتماعي معين. وفي الوقت الذي استقلت فيه الكنيسة من السلطة العلمانية، قام مواطنو المدن بتأكيد استقلالهم من كلا القوتين.[8]لقد كان النظام العسكري ونظام الكنيسة يشمل خصائص غريبة، وكذلك كان نظام المواطنين الذي بدأ يأخذ شكلا واضحا في القرن الحادي عشر. وكانت التجارة هي أساس طريقة حياة المواطنين بشكليها التجاري والصناعي، وفي المقابل، مع وجود النظام الإقطاعي الهرمي القسري ونظام الكنيسة الهرمي الباطني، أصبح النظام التجاري يميل إلى المساواة والتحررية والعقلانية. وأشار هنري بيرين Henri Pirenne، فيما يخص احتياجات نظام المجتمع المدني، إلى أن "أكثر الأشياء أهمية هي الحرية الشخصية، فبدون الحرية الشخصية، وبالتحديد بدون القدرة على التحرك الحر للقيام بالأعمال، والبيع، ومثل تلك القدرات التي لا يمكن للعبد أن يتمتع بها، ستكون التجارة أمرا مستحيلاً"[9]

---

[8]أن الفرق الواضح بين المسيحية اللاتينية والتقليد البيزنطي المتوارث هو، وبلا شك، استقلال الكنيسة النسبي من الدولة. ولمعرفة المزيد عن تطور المسيحية اللاتينية انظر إلى اعتبار هارولد بيرمان عن الإصلاح الغري غوريHarold Berman’s account of the Gregorian Reformation، حيث بداء على أساس شعار "حرية الكنيسة". وانظر إلى القانون والثورة: تشكيلي التقاليد الشرعية الغربية في الثورة البابوية، كامبريدج ماس صحيفة جامعة هارفرد . صفحة 1983 وبالأخص الفصل الثاني، صفحة 85-119. وللاطلاع على مجموعة من الوثائق التاريخية ذات الصلة؛ انظر إلى براين تيرنيBrian Tierny "الأزمة بين الكنيسة والدولة 1050-1300 (صحيفة تورنتو 1988). وللحصول على وصف متعمق للنظريات البيزنطية عن علاقات الكنيسة والدولة وأثرها على السياسات الأوربية الشرقية، انظر إلى عمل فرانسيس فورنيك Francis Dvornik "الأفكار البيزنطية السياسية في كييف روسيا Kievan Russia"، أوراق دمبارتون أوكس رقم 9 و10 (كامبريدج، ماس.: صحيفة جامعة هارفرد 1956) صفحة 73-121 والعبيد في التاريخ والحضارة الأوربية (صحيفة نيوبرونزويك، ونيوجيرسي.: صحيفة جامعة روتجرز، 1962) صفحة 369-76.

[9]هنري بيرين التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعصور الوسطى في أوروبا (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش،1937) صفحة 50. ولقد عرفت رابطة المجتمع المدني تلك لمدة طويلة، انظر إلى ادم سميثAdam Smithفي " تحقيق في طبيعة وأسباب

ولقد لاحظ ماكس فيبر Max Weber تصور المواطن كعضو في رابطة يتمتع فيها بحقوق ومزايا التي تميز حياة المدينة الغربية، وبمقارنة مدن أوروبا الغربية بالتكتلات الأوربية في الأوراسية القارية، لاحظ:

> أن الطابع الترابطي للمدن ومفهوم المواطن (بالمقارنة مع رجل الريف) لم يتطور على الإطلاق، أو أنه وجد فقط في المبادئ الأولية. فرجل المدينة الصيني هو عضو قانوني من بين أقاربه وبالتالي من بين أفراد قريته، حيث هيكل جدّ طائفته بمعية من يؤيد جمعيته. وبالمثل، فإن العضو الروسي من مجتمع القرية الواحدة الذي يكسب قوت يومه في المدينة لا يزال فلاحاً من وجهة نظر القانون. وأيضاً رجل المدينة الهندي يعتبر عضوا في طبقته المنغلقة.[10]

لقد بنى سكان المدينة أسواراً متينة لحماية أنفسهم وأبناء عمومتهم الغزاة الاسكندينافيون والقراصنةالأقل استقرارا من مختلف العصابات المسلحة التي تشمل أمراء وفرسان النظام الإقطاعي. وكانت هذه الأسوار تتمثل في الروابط الاجتماعية والقانونية من خلال طقوس اليمين الدستورية التي قطعها المواطنون. ولقد ذهب جون من فيتربو الايطالية (John of Viterbo ca. 1250) إلى أبعد من ذلك حيث ابتدع اشتقاقا من المصطلح civitas "حق المواطنة":

> تسمى المدينة بحرية المواطنين أو بحصانة المواطنين... ولهذا السبب تم بناء الأسوارلحماية ساكنيها ... "المدينة" تعنيأنك "تعيش بأمان وفي حماية من الاعتداءات" (*Civitas, id est‘‘Ci*) (*tra vi(m)(habi)tas*’’). ومنأجل حياة خالية من الجرائم فعلى حاكم المدينة أن يوفر الحماية للرجال المستضعفين كي لا يضطهدهم من هم أعلى منهم سلطة (مختصر 4.7.3). ومرة أخرى، "لا ينبغي لمن كان أن يعامل معاملة غير عادلة من قبل خصومه ..." (مختصر 1.1.19). ومرة أخرى، بما أن المنزل يعتبر السكن والملجأ الأكثر أمانا للساكن فيه فلا ينبغي أن يسلب من ساكنيه رغما عنهم، ولا يعقل أن يلزم أي شخص بالعنف أو التخويف أو بأي شكل آخر (ملخص 2.4.18 و2.4.1). ومرة أخرى،

ثروة الأمم (انديانابوليس، الموارد المالية للحرية، 1981) وخاصة المجلد رقم 3 الفصل الثالث، "صعود وتقدم المدن والبلدان بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية"، صفحة 397-410.

[10]ماكس ويبر، الاقتصاد والمجتمع: لمحة عامة عن علم الاجتماع التأويلي، تحرير جونثر روث وكلوس ويتيش Guenther Roth and Claus Wittich (بيركلي ولوس انجلس: صحيفة جامعة كاليفورنيا، 1978) المجلد الثاني، صفحة 1227.

> تسـمى المدينـة بالفعـل مكانـا حصـينا لأنـه تـتم فيهـا حمايـة قاطنيها بالأسوار والأبراج من خصومهم وأعدائهم.[11]

لقد تم بناء مدن أوروبا في كثير من الحالات وعلى مر التاريخ بناء موثقا بشكل جيد (وليس مجرد افتراضا). لقد قام هارولد بيرمانHarold Berman (بالاعتماد على كتاب ايبسويتش، يوم القيامة) بوصف فعل اليمين الذيأُدي في بلدة ابسويتش في انجلترا:

> في يوم الثلاثاء في التاسع والعشرين من جون عام 1200 قام جميع مجتمع المدينة بالامتثال في فناء كنيسة القديسة مريم في البرج، ولقد شرعوا في الانتخاب بصوت واحد، واثنين من المحضرين الذين اقسموا على أن يحافظوا على منصب رئيس المجلس، وأربعة من قضاة التحقيق الذين أقسموا على أن يحافظوا على مطالب الملك وأن يعالجوا الأمور الأخرى التي من شأنها التأثير على الملك في المدينة "وأن يتأكدوا من أن المحضرين المذكورين أعلاه يعاملوا الفقراء بعدالة وبشكل قانوني تماما مثلما يعاملوا الأغنياء." ... وفي يوم الأحد من شهر يوليه عين المحضرون وقضاة التحقيق بموافقة المجتمع أربعة رجال من كل أبرشية من البلدة، وانتخبوا اثني عشر من أعيانها ذوي النشاطات البحرية. (ومن المفهوم أن كلا المحضرين والأربع قضاة كانوا من ضمن أولئك المنتخبين). بعد أن أقسموا بصدق بأن يديروا المواطنين ويحافظوا على حرياتهم، وأن يصدروا حكم المحكمة العادل "بدون اعتبار أي شخص" وبعد ذلك امتدت أيادي سكانالمدينة ناحية الكتاب المقدس (الإنجيل) وأقسموا جميعهم بصوت واحد على الطاعة والمساعدة بأرواحهم وكل ما يملكون. أقسم المحضرون وقضاة التحقيق وجميع سكان العاصمة على الحفاظ على البلدة ودستورها الجديد وحرياتها وعادتها في كل مكان وضد أي عدوان، باستثناء

---

[11]مقتبس من أنتوني بلاك Antony Black النقابات والمجتمع المدني في فكر السياسات الأوربية من القرن الثاني عشر وحتى الوقت الحاضر (ايثاكا، نيويورك، مطبعة جامعة كورنيل 1984)، صفحة 38. (المراجع في النص هي لتقنين القانون الروماني المعروف بـ"ملخص جستينيان الروماني". ولقد وصف برونيتولاني BrunettoLanni، (حوالي عام 1260)، كيف تطورت المدن "لقد وصلت إلى نقطة النهاية حيث أولئك الذين يريدون أن يعيشوا وفقا لقانونهم الخاص ويهربون من سلطة الطغاة واجتمعوا مع بعضهم البعض في مكان واحد وتحت حكم دولة واحدة.، ثم شرعوا في بناء المنازل وبناء المدن والقلاع وحوطوا أنفسهم بالخنادق والأسوار، وبدئوا بعد ذلك في تأسيس العادات والقوانين والحقوق التي ينبغي أن تكون مشاعة بين جميع مواطني المدينة"(نفس المرجع صفحة 39). وستجد أيضا تفسيرا للنمو البطيء للمدن، كما عرفها المدافعين عنها، في باولسترايت، مدينة كولونيا في القرن الثاني عشر (غينسفيل: مطابع جامعة فلوريدا 1974) صفحة 30-36. أن حالة مدينة كولونيا كمدينة رومانية قديمة ومقعد الأسقفية يميزها عن غيرها من الكثير من المدن الجديدة في أوروبا، ولكن إنشاء أسوار المدينة مع حرية المدينة وحماية المواطنين كانت عملا مشتركاً.

السلطة الملكية "وفقا لقدرتها طالما أنها تتصرف بعقلانية وعدل".[12]

إن العلاقات القانونية بين سكان الأماكن التي يتم إدارتها بشكل طبيعي من خلال التعاهداتبدلا من المكانة؛ أصبحتمثالية :"نظام اجتماعي بحيث تنشأ كل هذه العلاقات من خلال الاتفاق الحر فيما بين الأفراد" على حسب وصف هنري سمنر ماين Henry Sumner Maine.[13]وكان هذا واضحا وجليا في العديد من الحالات حيث أنشأت المدن والبلدان فضلا عن الموجودة منذ الأزمان السحيقة، وأصبح للمدن كيان قضائي مع تشكيل التعاقدات القانونية للجمعيات.[14]إن مبدأ أن " هواء المدينة يجعل الشخص حرا بعد مرور السنة واليوم،" أصبح هناك ميزة معترف بها على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا من قبل بريمن من عام 1186 ومن قبل لوبك من عام 1188. [15]وجدنا تصريحا في "إدارة جمارك نيو كاسل ابون تاين في أيام هنري الأول، 1068-1135" ينص على :"إذاأقام الفلاح الحر نسبياً في حي كمواطن حر في الحي لمدة سنة أو يوم فيجب عليه أن يبقى فيه إلا إذا كان هناك اتفاق مسبق بينه وبين سيده بأن يبقى فيه لمدة مسماه."[16]

لقد عرفت هذه الجمعيات بعبارات مختلفة، ولكن اثنان منها لديها استخدام واسع في وصف الحالة القانونية لمثل هذه الجمعيات: *burgenses*الألمانية و*civitas* اللاتينية.[17]وكتب هانز بلانيتزHans Planitz، " أن كلمة burgensesاستخدمت في البداية إذا كانت المدينة ليست civitas، وكانت civitas في البداية مقعد الأسقفية القديمة (*'Bischofsstadt'*).[18]، كلتا العبارتين ومشتقاتها: برجوازي ومدني استمرتا للعصر الحالي ولا

---

[12]بيرمان: القانون والثورة. صفحة 383-84

[13]هنري سمنر ماين، القانون القديم (1861: أعيدت طباعته، غلوسيستر ماس، بيتر سميث، 1970) صفحة 163.

[14]كما لاحظ بيرمن،"كانت المدن والبلدان الأوربية الجديدة في القرن الحادي عشر والثاني عشر رابطات قانونية، بمعنى أن كل واحدة منها مرتبطة بالأخرى بواسطة وعي قانوني في المناطق الحضرية المشتركة وومؤسسات المناطق الحضرية المميزة. وفي الحقيقة، فانه بواسطة الفعل قانوني، الذي عادة ما يكون بموجب المواثيق، ظهرت الكثير من البلدان والمدن الأوروبية؛ فلم يظهروا ببساطة وإنما تم تأسيسها. وعلاوة على ذلك فقد إنشاء الميثاق أساسا ثابت تقريبا لحرية المواطنين، وعادة ما يشمل الحقوق الأساسية للحكم الذاتي" (القانون والثورة، صفحة 362)

[15] Hans Planitz, Die Deutsche StadtimMittelalter: Von der Ro¨merzeitbiszu den Zu¨ nftka¨mpfen .(Graz, Austria, and Ko¨ ln, Germany: Bo¨hlau, 1954), p. 117

[16]في جون ماونداي John H. Mundy وبيتر رزنبرغ Peter Riesenberg، *مدينة العصور الوسطى* (برينستون، فان نوستراد Princeton, N.J.: D. Van Nostrand، 1958) صفحة 138

[17]لقد سرد أنتوني بلاك الأسماء التالية التي تطلق على "مجتمع المدينة المبكر" : civitas, commune, communitas, universitascivium/burgensium, urbani, burgensispopulus, universicives, and the vernacular commune (French and Italian), Gemeinde, burgh. بلاك Antony Black، النقابات والمجتمع المدني، صفحة 49

[18] Planitz, *Die Deutsche StadtimMittelater,* صفحة 100

زالتا تستخدمان بالتبادل، وميزة *burgenses*هي علاقتها الواضحة مع حياة المدينة (ويطلق عليها بالإنجليزية اسم "borough" الحي أو البلدوأسماء أخرى مثل Pittsburghg Canterbury.وميزة*civitas* هي علاقتها الواضحة مع نفسها بطرق متناغمة بكياسة. المجتمع المدني هو المجتمع الذي يعيش فيه ناس وتربطهم علاقة ذات نوع خاص، ولها أصول تمثل ترتيب خاص للعلاقات الإنسانية العالمية الواسعة، ولقد نمى المجتمع المدني فحل محل النظام الإقطاعي والنظام الكنيسي وطالب بوضع نظام عالمي شامل، أو بما نسميه اليوم بالنظام الافتراضي أو النظام الثابت.إن نمو التجارة والعقلية التجارية والعلمية أتى لإيقاض التعددية التي أضعفتادعاءات الكنيسةإلى العالمية من حيث الممارسة ، والمساواة ، والتي جعلت من العبث والفضيحة الركون إلى امتيازات النسب النبيل.[19]
تشمل خصائص نظام المجتمع المدني الفريدة الحرية الفردية والسلام والمساواة أمام القانون. ولقد تطورت الفردية والحرية الشخصية جنبا إلى جنب مع المجتمع المدني، وقال عن ذلك أنتوني بلاك:

> ...لقد كان المجتمع المدني هو المستفيد من القيمة المحسنة المنسوبة للفرد، وأصبح الشيء المقدس هو الإنسانوأصبحت الشخصية هي الكيان الإنساني التي تكمن فيها القيمة... وتعتبرالنقطة الحاسمة حول كلا من النقابات والمجتمعات المحلية هي أن التفرد والتجمع مكملان لبعضهما، فيمكن للشخص تحقيق الحرية بالانضمام إلى هذا النوع من الجماعات. ويسعى المواطنون والتجار والحرفيون إلى تحقيق أهدافهم الخاصة من خلال تكاثفهم مع بعض تحت قسم واحد.[20]

لقد كان للسلام والأمن الشخصي قيمة رئيسية،ولقد علق بيرين على أنهفي خضم انتشار العنف والنهب كانت البلدة في العصور الوسطى رابطة آمنة: "لقد كان السكان جماعة من الناس الأمناء في أصلهم، حيث كان أمن المدينة ((*paxvillae*) هو قانونها (*lexvillae*)في نفس الوقت.[21]
لقد تطورت المساواة القانونية والأحكام القانونية في المجتمع المدني، ولقد وصف أنتوني بلاك القيم الأساسية للمجتمع المدني بما يلي:

---

[19]قال توماس باين "لقد اكتشف الوطنيون في فرنسا في الوقت المناسب أن الرتبة والكرامة في المجتمع يجب أن تأخذ أساساً جديدا، حيث أن المفهوم القديم لهما قد اندثر، ويجب أن تستبدل بأساس قوي من الصفات بدلا من الألقاب الوهمية"، وقد ذكر في مجال حقوق الإنسان حيث ذكر في كتاب توماس باين: كتابات سياسية، تحرير بروس كاكليك (1791؛ طبعة معادة، مطبعة جامعة كامبريدج ،1989) صفحة 90

[20]بلاك، النقابات والمجتمع المدني، صفحة 65.

[21]هنري بيرين Henri Pirenne، مدن العصور الوسطى: أصولها وانتعاش التجارة فيها. مطبعة جامعة برينستون،1974، صفحة 200.

> أولا الأمـــن الشخصـــي بمعنـــى التحـــرر مـــن مشـــاعر الآخـــرين العشوائية، والتحرر من السيطرة بشكل عام. وهذا يتضمن تحرر (أو أمــن) الشــخص مــن العنــف، وتحــرر الملكيــة الفرديــة مــن المصادرة التعسفية. ولكن يبدو أنه يمكن المحافظة على هذه التحرريات فقط في حالة واحدة ألا وهي فرض الإجراءات القانونية بمصـداقية ونجـاح تـام وجعلهـا بـديلا عـن القـوة الجسـدية فـي تسوية الخلافات وتقويم الأخطاء المرتكبة بالعنف. وهذا يقودنا إلى مفهوم الحقوق القانونية (سواء كانت تسمى بذلك أم لا) بكلا المعنيين: الحق المتساوي بين جميع الأفرادفي رفع الدعوى فـــي المحكمـــة - أي المســـاواة القانونيـــة، والمســـاواة فـــي المطالبـات، فمـثلا فـي الملكيـة؛ يجـب أن يعتـرف بهـا وتـتم المدافعة عنها بالقانون.[22]

إن جزءاً كبيرا من نمو المساواة في الحقوق القانونية يتمثل في التسامح مـع المعتقـدات والسـلوكيات غيـر العنفيـة. ومـن ملاحظـات بنيـدكت دو سبينوزاBenedict de Spinoza للمجتمع المدني لمدينته:

> إن مدينة أمستردام تحصد الآن ثمار هذه الحرية التي تمثلت في ازدهارها وإعجاب الناس من حولها، ففي هذه الولاية التي تعتبر من أكثر الولايات ازدهـارا، وأكثرهـا روعـة حيـث يعـيش الرجـال فيهـا مـن مختلـف الشـعوب ومختلف الأديان في تناغم وانسجام عظيم، حيث لا يسأل أحدهم الآخر عن بضاعته نتيجة ثقتهم المتبادلة، والجميع يعيش بأمان فقيرا كان أم غنياً وسـواء عبـر عـن نفسـه بصـراحة أم العكـس، فـدين الشـخص أو طائفتـه ليسـت ذات أهميـة علـى الإطـلاق ولـيس لهـا تـأثيرا أمـام القضـاة لتغييـر الحكم المقضي في قضية ما، وليس هناك طائفة تحتقر أتباعها، فهم ملزمون بعدم إيذاء بعضهم البعض، وملزمونبدفع حق من له حق، فهم بذلك يعيشون باستقامة وليسوا بحاجة لحماية السلطة القضائية. [23]

---

[22] بلاك، النقابات والمجتمع المدني. صفحة 32.

[23] الأطروحة اللاهوتية السياسية ترجمة آر اتش أم الويس (منشورات دوفر، نيويورك، 1951) صفحة 264. لقد كان مواطنو هولندا من أكثر الناس تسامحا فيما يتعلق بالأديان، ولقد تطرق جيفري باركر Geoffrey Parker إلى محاولات ملك اسبانيا إعادة تنظيم الأبرشيات في هولندا وذلك من خلال تعيين محققين مقيمين، فقال : "لقد كان هناك معارضات عنيفة لهذه التدابير من قبل قضاة انتويرب (أحد الأساقفة الجدد) على أساس أن محاكم التفتيش تتعارض مع امتيازات برابانت، وبالأخص، لان التجارة ستتضرر في انتويرب حيث لن يعجب الهراطقة التجار القادمين إلى انتيويرب إذا علموا بوجود محاكم التفتيش" الثورة الهولندية (نيويورك: كتب بنغوين، 1988)، صفحة 47. وانظر أيضاً إلى الملاحظات على بورصة لندن التي مكتبها فولتايرVoltaire: "إذا ما ذهبت إلى بورصة لندن ستجد هيبة هذا المكان تفوق هيبة المحكمة بكثير، وستجد ممثلين لمختلف الشعوب مجتمعين لتحقيق الأرباح للبشرية جمعاء، فهناك اليهود والمسلمون والمسيحيون يتعاملون مع بعضهم البعض وكأنهم من إتباع دين واحد فالملحد بالنسبة لهم هو المفلس" فولتاير "On the Presbyterians" في "Candide" ورسائل فلسفية (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1992) صفحة 141.

يقوم المجتمع المدني على أساس من المساواة التامة والحرية، فهو مؤسسة قانونية وهذا يفسر استخدام العبارة بطريقتين مختلفتين، حيث تستخدم للإشارة إلى مختلف الجمعيات التعاقدية "الخاصة" وغالبا ماتكون مرتبطة بالمجتمع المدني، مثل الجمعيات والنقابات والشراكات والنوادي والكنائس...الخ. وتستخدم أيضاً بصورة شائعة للإشارة إلى مجموع الترتيبات المعقدة التي تتم إدارتها تحت نظام قانوني. واستخدم جيمس هارينغتونJames Harrington مصطلح المجتمع المدني للإشارة إلى مجموعة من الناس تحكمهم مجموعة مشتركة من القوانين أو من قبل الحكومة بدلا من إرادة الحاكم التعسفية: "يمكن تعريف الحكومة (بأنها *حكم القانون*، أو حسب ما عرفها القدماء بأنهاالإدارة المتحفظة) فالحكومة هي فن حيث يتشكل فيها المجتمع المدني وتتم حمايته على أساس الحقوق أو المصالح المشتركة، أو حسب ما عرفها أرسطو وليفي Livy بأنها سلطة القوانين وليس الرجال".[24]

لقد استخدم جون لوك John Locke "المجتمع المدني" بالتبادل مع "المجتمع السياسي" للإشارة إلى العلاقة فيما بين أولئك الذين يشكلون نظاما سياسيا واحدا، حيث تتميز هذه العلاقة بقدرتها على اختيار حكومة واحدة.[25]وهكذا فإن:

> الطريقة الوحيدة لجعل الشخص يتجرد من حريته الممنوحة له بحكم الطبيعة ليضع نفسه ضمن دائرة المجتمع المدني هي من خلال الاتفاق مع الآخرين بأن ينضموا جميعا ضمن وطن مشترك واحد من أجل تحقيق مستوى معيشي يوفر لهم الأمن والسلام والراحة فيما بينهم، وحتى يمكنهم الاستمتاع بأملاكهم وحمايتها من أي عدوان من خارج وطنهم، وأيعدد من الناس يمكنهمفعل ذلك لأنه لن يضر بحرية البقية فهم يحتفظون بحريتهم بحالتها الطبيعية. وعندما يكون هناك عدد من الناس متفقين على تشكيل وطن مشترك واحد أو حكومة

[24]جيمس هارينغتون، رابطة أوشيينا 1656، في *رابطة أوشيينا ونظام السياسة*، جي.جي.آيه. بوكوك (كامبريدج: مطبعة كامبريدج، 1992) صفحة 8. بالإضافة إلى "*الرابطة ما هي إلا مجتمع مدني مكون من الرجال*"، صفحة 23.

[25]ومع ذلك لم يؤكد لوك على أن المجتمع المدني أو المجتمع السياسي هما في الأصل مصدر جميع الالتزامات: "إن الوعود والمساومات على الشاحنة التي تمت بين رجلين في جزيرة صحراوية، التي تطرق لها غارسيلاسو دي لافيغا في كتابة -تاريخ بيرو- بين السويسري والهندي في غابات أميركا، هي وعود ملزمة بالرغم من أن علاقتهم ببعض تعتبر حالة طبيعية، وذلك لأن الصدق وحفظ العهود يرجع للأفراد كأفراد وليس لكونهم أعضاء في مجتمع واحد" جون لوك الأطروحة الحكومية (مطبعة كامبريدج 1988) 2, 14 صفحة 277.

واحدة فهم بالتالي متحدون تحت نظام سياسي واحد حيث يحق للأغلبية أن تقرر باسم البقية. [26]

وفقا لذلك، فإن المجتمع المدني أو الكيان السياسي يختلف عن حكومته وعن مجموع الشعب ممن يخولهم المجتمع المدني بفرض وتنفيذ القوانين. ولم يقترف لوك Locke نفس الخطأ الذي وقع فيه الكتاب من بعده ألا وهو الخلط بين الجماعات المخولة من قبل المجتمع المدني بفرض سلطات معينة على المجتمع المدني ككل.[27] إن العلاقة الملائمة بين المجتمع المدني والحكومة هي من أكثر العلاقات التعاقدية اعتيادية، فالمجتمع المدني هو الأساس والحكومة ممثلة له. وبالرغم من أن المجتمع المدني قد يشار إليه كمؤسسة كما يشار إلى "مؤسسات" التملك أو كما في الزواج فإنه في هذه الحالة لا يعتبر منظمة، في حين أن الحكومة تحمل كلا المعنيين، فهي مؤسسة باعتبار أن المجتمع المدني والزواج مؤسسات، وهي أيضاً منظمة حيث أن أعضاء المجتمع المدني يمكن تكليفهم بسلطة معينة، والفرق هنا مهم ومفيد لتحديد سلطة الحكومة بشكل صحيح.

إن المجتمع المدني يرجع أولا وأخيرا إلى نوع من العلاقات القانونية بين الأفراد[28]، ولكن قبل كل شيء يمكن وصف هذه العلاقات على أن كل شيء يكون في حيازة صاحبه وضمن أملاكه وحقوقه، وأن تكون الحقوق الأساسية التي تتجمع حول ملكية الشخص الواحد متساوية للجميع. ولقد نشأ مفهوم الحقوق الشخصية وتطور جنبا إلى جنب مع المجتمع المدني.[29] حدد إمانويل كانت Immanuel Kant شرطا للمجتمع المدني بفهم

---

[26] المرجع نفسه، الكتاب الثاني، الجزء 95، صفحة 330-31. انتقد الغرنون سيدني Algernon Sidney في الوقت نفسه تطبيق النظرية الأبوية في السلطة السياسية، حيث قال: "أن معنى السياسة في الإغريق لم أكثر أهمية من معنى المدنية في اللاتينية، ومن الواضح انه لم يكن هناك سلطة مدنية إن لم يكن هناك مجتمع مدني؛ وقد لا يكون هناك مجتمع مدني بين (آدم) وأبنائه، لان المجتمع المدني مكون من فئات متكافئة لها حقوق محفوظة بمعاهدات متبادلة لا يمكن أن تكون تلك المعاهدات بينه وبين أبنائه".
خطابات متعلقة بالحكومة للكاتب توماس جي ويستThomas G. West (انديانابولليس، انديانا: صندوق الحرية 1990) صفحة 88. وقال ابراهام ويليامزAbraham Williams في خطبة انتخابات بوسطن لعام 1762 "إن نتيجة وتصميم المجتمع المدني والحكومة في أصلها يجب أن تحمي حقوق وأملاك الأعضاء وان تحقق الرعاية لهم، أو كما قال أبوستلApostle، أن الناس سيمكنهم العيش حياة هادئة وآمنة بإذعان ونزاهة". "خطبة الانتخابات" في الكتابات السياسية الأميركية في فترة التأسيس 1760-1805، المجلد 1، للكاتب تشارلز هينمين ودونالد لتزCharles S. Hyneman and Donald S. Lutz (انديانابوليس، مطبعة الحرية 1983) صفحة 6.

[27] كتب أحد المعلقين من الولايات المتحدة ما يلي "إن الولايات المتحدة، بالمقارنة بدول غرب وشرق أوروبا، باعتبارها تفتقد إلى المفهوم المتسق للدولة تمثل نموذجا تقليديا للمجتمع المدني، ولكن يتزايد التشكيك في كفاءة هذا النموذج في العقود الأخيرة من القرن العشرين". ادم بي سليغمانAdam B. Seligman، فكرة المجتمع المدني، (برينستون- مطبعة جامعة برينستون، 1992) صفحة 9. يبدوا أن الكاتب اعتقد أن الجمهورية الدستورية قائمة على أساس دستور مكتوب الذي يحدد الصلاحيات المذكورة ويوفر حدود صريحة على سلطة الدولة "تفتقر إلى المفهوم المتسق للدولة".

[28] يبدو أن هذا النهج العام الذي اتبعه آدم فيرغسون في مقالته الواسعة والمعقدة حول تاريخ المجتمع المدني حيث ربط ظهور المجتمع المدني بظهور الملكية وبالتالي ازدهار المدنية (1767، طبعة معادة، مطبعة جامعة كامبريدج، 1955)

[29] انظر إلى بحث براين تيرني التاريخي، *مفهوم الحقوق الطبيعية* (اتلانتا، مطبعة العلماء 1998)

واضح المعالم *لماهو لي وما هو لك* والذي بدورة يتطلب أن يكون الجميع خاضعين لنفس القانون المعروف:

> فيما يتعلق بالأملاك العرضية والطارئة، لا يمكن للإرادة الفردية أن تحل محل القانون الإجباريالمفروض على الكل، لأن هذا سيكون فيه انتهاكا للحرية حسب قانونها العالمي، وبناء على ذلك، فإن الإرادة العالمية المشتركة (المشاعة) والنافذة التي يلتزم لها الجميع هي وحدها التي بإمكانها تقديم الضمانات المطلوبة. إنحالة الشخص الواحد خاضعة إلى تشريعات خارجية عامة (ألا وهي الشعب)، وهذه التشريعات التي تدعمها السلطة هي المجتمع المدني، وبالتالي يمكن لشيء أن يكون في ظاهره" ملْكا لي أولك" في المجتمع المدني فقط.[30]

المجتمع المدني هو نوع من أنواع النظام الاجتماعي مبني على أسس قانونية خاصة، وهذه الأسس القانونية ليست المجتمع المدني نفسه، فمن الصعب تصور المجتمع المدني أو إدراكه في غيابه. ويكون النظام الاجتماعي ممكنا بوجود أساس قانوني للحقوقالفردية المختلفة المتكافئة[31]وتحميها الحكومة المحدودة السلطة التي تعترف بوجود تعقيدات يصعب على العقل البشري تصورها أو التحكم بها. وحتى يمكن لمؤسسة تعريف المجتمع المدني فإنها لا تحتاج لتحديد ما هو الشكل الذي يجب أن تأخذه أو معرفة من هم أعضاء الجمعيات أو المنظمات وما هي الديانة التي يدينون بها، ولكنها بحاجة إلى تحديد التعقيدات والاختلافات التي يواجهها المجتمع المدني التي تكمن في مجموعة من القوانين الواضحة البسيطة.[32] ويجب أن تتفق الجمعيات الدينية والمؤسسات التجارية ومجتمعات المساعدات الذاتية والمشتركة والنقابات الفكرية والعلمية وغيرها من أشكال الجمعيات الأخرى مع أحكام القانون، ولكن سيكون هناك اختلافات واسعة محتملة ضمن

---

[30]امانويل كانت Immanuel Kant، *عناصر العدالة الخارقة للعادة* *The Metaphysical Elements of Justice*، ترجمةجيل لاد J. Ladd (نيويورك: ماكميلان، 1985) صفحة 65. لقد عرف كانت "حقوق الملكية الخارجية" بعبارة الحقوق المتكافئة بشكل واضح: "يكون الشيء لي ظاهرياً إذا كان شيئا خارجا عني ويؤدي استخدامي له متى أردت إلى إلحاق الضرر بي (انتهاكا لحريتي، تلك الحرية التي يمكن أن تتكيف مع حرية كل شخص وفقا لقانون عالمي)". صفحة 55. أن الحالة الأخيرة متكافئة مع حالة "compossibility" التي تم وصفها في هيليلستاينرHillel Steiner، مقلة في الحقوق (أكسفورد: بلاك ويل، 1994)

[31]قال كانت Kant "كل فعل يعتبر (حق) بحد ذاته أو في أصله يمثل حرية الإرادة لكل من يمكنه التعايش مع بعض مع الاحتفاظ بحرية كل شخص وفقا لقانون عالمي." *عنصر العدالة الغائب*، صفحة 35، أو كما صرح جون لوك في *مقالات عن قانون الطبيعة* السابعة في المقالات السياسية: "لا تتمثل مهام الحياة في الاختلافات الحاصلة فيما بينها، كما أنها لا تحرص على تسليح الرجال ودفعهم لمحاربة بعضهم البعض ولكنها تتبع نتيجة حتمية من افتراض أن الرجال في حالة حرب حسب قانون الطبيعة بحيث يكون إلغاء المجتمع وإلغاء الثقة هما رباط المجتمع"، تحرير مارك قولديMark Goldie (كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، 1997)

[32]انظر إلى عمل ريتشارد ايبستين، القوانين البسيطة للعالم المعقد من أجل الحصول على صياغة محدثة لهذه الأطروحة (كامبريدج، مطبعة جامعة هارفرد،1995)،

العوامل المتغيرة في الظروف التي وضعها كانت. إن القناعة بالحياة في مجتمع ما تكمن في أساس من الحقوق القانونية المعرفة قانونيا بشكل واضح ومحمية من قبل الحكومة، في حين أن قناعة الناس في المجتمع يتم توفيرها من خلال التعاملات المتحررة الآمنة فيما بين المواطنين.[33] ولقد لاحظ بينجامين ك ونستانتBenjamin Constant في خطابة في عام 1819 حول "تحررية القدماء مقارنة بتحررية المعاصرين":

> إن الماسكين بزمام السلطة مستعدون جدا لإبعادنا عن كل أنواع المشاكل، بخلاف أولئك الممتثلين بالطاعة والدفع! فسيقولون لنا: ماهي ثمرة جهودكم في النهاية، وماهي دوافع أعمالكم، وما هي تطلعاتكم؟ أليست تحقيق السعادة؟ حسنا، دعوا تحقيقها علينا وسنمنحكم إياها. ولكن لا، يجب ألا نوكلهم أمر سعادتنا، مهما كان هذا الالتزام في العطاء مؤثرا، ومن الأفضلأن نطلب من السلطات أن تبقى ضمن دائرة حدودها وأنتقتصر على تحقيق العدالة، وسنتولى نحن أمر إسعاد أنفسنا.[34]

المجتمع المدني والدوافع

لقد حدد بعض الفلاسفة النظام الاجتماعي للمجتمع المدني على أساس نوع محدد من الأنشطة والأفعال بدلا من النظام القانوني الذي اتفق عليه"لو" و"كانت"وآخرون غيرهم، وقد أكد جي دبليو اف هيغل G. W. F. Hegelعلى:"يهتم الأفراد بصفتهم مواطنون، في النهاية، بمصلحتهم الخاصة"، ولقد وصف المجتمع المدني بأنه "أرض المعركة، حيث تتقابل مصلحة كل فرد مع مصلحة غيره من أفراد المجتمع"[35]. وهكذا لم يحدد هيغل المجتمع المدني بنظام قانوني فقط، ولكن حدده أيضاً بدوافع جزئية وأنانية، ولقد اتبع كارل ماركس طريقة هيغل في تحديد هذه العلاقة

---

[33]تم تطوير هذه الأطروحة من منظور التحررية التقليدية في عمل ويلهلم فون همبولدWilhelm von Humboldt حول المجتمع المدني،، *حدود عمل الدولة* (انديانا بولي، صندوق الحرية، 1993) وبالأخص الفصل 3، "اهتمام الدولة بالرعاية الايجابية للمواطن" ولقد تم وصف رؤية هامبولتHumboldt في كتاب جورج ايغارزGeorge G. Iggers "النظرية السياسية للجمعيات التطوعية في أوائل القرن التاسع عشر في الفكر الألماني" في *الجمعيات التطوعية: دراسة الجماعات في المجتمعات المتحررة*، تحرير دي بي روبرتسون D. B. Robertson(ريتشموند، فرجينيا مطبعة جون نوكس، 1966)

[34]*كتابات سياسية*، بينجامين كونستانتBenjamin Constant، تحرير بيانكاماريا فونتانا Biancamaria Fontana (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج،1988) صفحة 326. وكما أشار ويلهيلم فون هامبلت "انه التعاون المتحرر فيما بين أعضاء الشعب ممن يحمون تلك المنافع التي يرجونها من المجتمع الذي كونوه". حدود عمل الدولة، صفحة 137.

[35]جي دبليو اف هيغل,G. W. F. Hegel، فلسفة الحقوق، ترجمة تي ام نوكس (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1977) صفحة 189،124.

القانونية بدوافع خاصة، حيث قال في كتابه (حول المسألة اليهودية): "إن ما يسمى *بحق الرجل* بوصفه متميز عن *حق المواطن* هو ببساطة حق *فرد من أفراد المجتمع المدني*، أي أنه حق فرد أناني بمعزل عن الأفراد الآخرين ومن المجتمع"[36]. "إن حق الملكية هو حق استمتاع الفرد بثروته وأن يتصرف فيها كما يشاء بدون وضع اعتبارات للآخرين وبشكل مستقل عن المجتمع، فهو بذلك يمارس حق المصلحة الذاتية، حيث تشكل الحرية الفردية وتطبيقها أساس المجتمع المدني، وهذا من شأنه أن يجعل الفرد يدرك حقوق الأفراد الآخرين من خلال معرفة حدود ممتلكاته"[37].

لقد تبنى بينجامين باربر Benjamin Barberوآخرون غيره الرأي القائل بأن المجتمع مبني على الحقوق باعتبارها حقوق منفردة وأنانية، فحسب ما ذكر باربر "إن الحقوق تحمي حرياتنا السلبية، ولكن حين يطالب بها ضد الآخرون فإن ذلك يؤدي إلى أن يتركوا لوحدهم"[38]. كما يشجب باربر "الظروف المحيطة بالعزلة والجشع المحيط بالأسواق"[39]. وهناك محاولات حديثة في الولايات المتحدة بدأت في التعامل مع المجتمع المدني باتخاذ نفس المسار الذي يركز على الدوافع، ولكن هذه المحاولات قلبت بشكل واضح قواعد هيغل وماركس رأساً على عقب من خلال حصر المجتمع المدني على الشركات والأنشطة التي لا تسعى إلى تحقيق الربح. وبالتالي، أصبح المجتمع المدني يعرف عادة بأنه قطاع من قطاعات المجتمع ووضعه في مكان "بين الدولة والأسواق" كما جاء في نص ما ذكره باربر المذكور أعلاه.

كما كتب المفكر الاجتماعي المتحفظ دون ايبرليDon Eberly:

> بالابتعاد عن هوسنا الحالي مع الدولة أو الأسواق كوسيلة من وسائل التقدم الاجتماعي، نجد أن مجال المجتمع المدني مختلف، فهو قطاع يتوسط الدولة والأسواق حيث ينظم الأفراد طواعية في الجمعيات التي لا تعمل على مبدأ الإكراه ولا على مبدأ المصلحة الذاتية العقلانية، وإنما في الحقيقة،أن طريقة عمل الحياة في المجتمع المدني توحي

---

[36] في كتابات كارل ماركس المبكرة، ترجمة وتحرير تي بي T. B. Bottomore (نيويورك: ماكغرو-هيل بوك، 1964) صفحة 24.

[37] نفس المرجع صفحة 25

[38] بنجامين باربر، *مكاناً لنا* Benjamin Barber, *A Place for Us*. صفحة 121.

[39] نفس المرجع، صفحة 65. لقد اتبع بابر هنا الكثير في تعريفهم للتحررية التقليدية بأنها تحث على الجشع والأنانية، وفي تشويههم الفاضح لوجهة نظر آدم سميث وغيره القائلة بأن فهم المصلحة الذاتية بشكل صحيح سيكون بشكل عام مفيدا فقط في الوقت الذي ستكون فيه المؤسسات منظمة بشكل صحيح. لم يقول سميث وغيره من الاقتصاديين التحرريون بأن جميع الدوافع أنانية ولا بأن المجتمعات التي تستمتع بالأسواق الحرة هي مجتمعات أنانية. ولتصحيح ذلك انظر إلى ما كتبه ستيفن هولمز في "سر تاريخ المصلحة الذاتية" ”Stephen Holmes, “The Secret History of Self-Interest،، في العواطف والقيود: في نظرية التحررية الديمقراطية (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1995)

> بأنها تسعى إلىتحقيق المصلحة العامة، حيث يتم تحريك الإجراءات بروح الثقة والتعاون. [40]

إن تعريف المجتمع المدني بأنه "بين الدولة والأسواق" أو على أنه "قطاع ثالث" يشمل على عيبين خطيرين، أولاً: هذين التعريفين يهملان التقاليد العريقة في فهم المجتمع المدني، وهذا ينشأ عنه الغموض بدلا من التنوير. ثانياً: إن تحديد الدولة بالسلطة القسرية والأسواق بالمصلحة الذاتية ينشأعنه تقسيم الأشكال المتعددةالمحتملة لخلق التفاعل من حيث الفئات غير الحصرية. فالإكراه هو طريق للتعامل مع الآخرين في حين أن المصلحة الذاتية هي دافع، فيمكن لأحد ما أن يُكرهالآخرين بدافع المصلحة الذاتية (اللصوص والسياسيون يفعلون ذلك بشكل مستمر)، أو أنهم يفعلون ذلك بدافع الإيثار (فمثلا تعذيب الناس في محاكم التفتيش الإسبانية تم تبريره على أنه من أجل مصلحة الناس وليس من أجل مصلحة المحققين). ويمكن للشخص أن يتفاعل مع الآخرين تفاعلاً طوعياً لتحقيق مصلحة ذاتية (تماماً كما يفعل التجار عند بيع منتجاته) أو يكون بسبب الإيثار (كما يفعل المبشرون). إذا يمكن دمج الدوافع والسلوك مع طرق متنوعة وواسعة. ولقد فشلت المحاولات لتعريف المجتمع المدني على أنه قائم على أساس المصلحة الذاتية (بمقارنته بالحكومة) أو فشل السوق والدولة في إيجاد تعريف ملائم لهلتحديد جزء من الواقع بطريقة تساعدنا على الفهم لتوسيع مداركنا حول المجتمع المدني.

علينا أن نعود إلى مشكلة تعريف المجتمع المدني: فهو نوع من التعامل الإنساني الممكن حدوثه مع تحقيق المساواة في الحقوق التي تحميها المؤسسات والمنظمات التي تمارس صلاحيات محدودة ومعدودةتفوض بها، ويجب ألا يربط أعضاء تلك المؤسسات قرابة نسب ولا صداقة أو علاقة حب أو معتقد مشترك ولا حتى تقارب جغرافي عند تعاملهم بأسلوب "مدني". ويشمل المجتمع المدني المؤسسات الدينية (الأديرة والمساجد والمعابد اليهودية والكنائس وحلقات المؤمنون)، والمشاريع التجارية (بما في ذلك الملكيات الفردية، والمشاريع العائلية، والشركات المساهمة والشراكات والتعاونيات وغيرهم من أشكال المؤسسات)، ومنظمات العمال (بما في ذلك النقابات ومجموعة واسعة من الجمعيات التي توجد حالياً بشكل محدود على أنها نقابات ملزمة ورفاهية حكومية، التي قللت من فرص التوظيف)، والنوادي والجمعيات وجماعات الحي الواحد

---

[40] دون ايبرليDon Eberly، "المطالب الجديدة للمدنية"، استعراض السياسات (يناير-فبراير، 1996) صفحة 30-31.

وبطـولات البولنـغ والمقـاهي الاجتماعيـة وكـل ماشـابهها وأصـبح محـور النقـاش مـؤخرا. ولكـن لا الدولـة ولا إحـدى تلـك المؤسسـات بحاجـة إلـى استنفاذ شخصيات أحد أعضاء المجتمع المدني، فيمكن لشخص ما أن يكون مسلم وفي الوقت ذاته يكون رجل أعمال يقوم بأعمال تجارية مع أشخاص آخرين مؤمنين أو غير مؤمنين، أو أن يكون عضوا في جمعية الآباء والمعلمين وعضوا في جماعة موسيقية يلتقون كل يوم أربعاء في نادي محلي، واستقالته من واحدة من تلك الجمعيات لا تعتبر خيانة للمجتمع المدني ولا تجعله شخصا منبوذا. ولقدميز وتوفون غيريك ذلك بوضوح في دراسـاته التقليديـة لقـانون المؤسسـات: "إن نظامنـا الحـالي للمؤسسـات المعقدة والمتداخلة يكمن في إمكانية انتمائه لقسم واحد، وجانب واحد من شخصية الفرد، ولربما أيضاً إلى جزء واحد محدد بدقة في نطاقإمكانية الفرد، وإلى منظمة واحدة، ومع تعاون الآخرين مع بعضهم البعض[41].
لقد سمى إيرنستغيلنر الخاصية التكاملية تلكللمجتمع المدني في كتابه *شروط التحررية: المجتمع المدني ومنافسيه*بالمقارنة بالنظرية الذرية:

> هناك شركات تنتج وحدات الأثاث وتعلن عنها وتسوق لها ومن الجـدير بالـذكر هـو أن هـذا الأثاثيـأتي علـى شـكل قطـع صـغيرة متراصة بحيث يمكنك شراء قطعة أثاث مستقلة وعندما يكون لـديك المـال والمسـاحة الكافيـةفإنك ستشـتري قطعـة أخـرى وستتناسب مع القطعة التي قمت بشرائها مسبقا، وسيكون الأثاث متناسقا جمالياً وفنياٍ، وهكذا يمكنك إضافة قطعة على قطعة كما تشاء. إن ما يحتاجه المجتمع المدني الحقيقي ليس وحدات من الأثاث وإنما وحدات من البشر.[42]

إن وجهـة نظـر غلنـر هـي أنـه يمكـن للشـخص فـي المجتمـع المـدني أن يشكلأدوات من اختياره، ويمكنه جمعهابطريقةجديدةويمكنه أن يأخذ منها بدون أن يأخذ من المجتمع المدني بصفته نظاما للعلاقات، كما هو الحال مع جماعات مجتمع البحث عن الطعام أو بالأحرى المجتمع البدائي. وهذا على الأقل ما يتصورهمعتقدي النظرية العضوية.
إن ما يجعل تلك التعقيدات المتداخلة وتلك الجمعيات التطوعية الواسعة النطاق أمرا ممكنا هو حرية الأفراد بالتمتع "بالحقوق المدنية"، تلك العبارة

---

[41]أوتو فون غيرك، المنظور التاريخي للمجتمع، ترجمة ماري فيستشر، كتابة أنتوني بلاك (كامبريـدج: مطبعـة جامعـة كامبريـدج، 1990) صفحة 23.

[42]إرنسـتغيلنرErnest Gellner، شـروط التحرريـة:المجتمع المـدني ومنافسـيه (نيويـورك: كتـب بينجـوين، 1994)، صـفحة 97. وبصراحة، وحدهم الأكاديميون سيصفون الأثاث الذي يباع في متاجر إيكيا بأنه "متراص"

التي تداعى معناها في السنوات الأخيرة. وظهرتمن تلك العبارة الواسعة النطاق التي يستمتع بها أفراد المجتمع المدني عبارة "الحقوق المدنية"لتشير تقريباً فقط إلى الحصانة ضد التمييز في الولايات المتحدة الأميركية، في حين أن عبارة "الحرية المدنية" ظهرت لتشير إلى مجموعة ضيقة من الحقوق بالرغم من أهميتها، وعادة ما تكون الحقوق التي تشكل أهمية كبيرة للمثقفين. ولقد خلص المثقفون في كثير من الأحيان إلى اتفاق واسع النطاق يقضي بتمديد نطاق الحرية بشكل أساسي (إن لم يكن فقط) على ما يفعله المثقفون وما يتكلمون به وعلى ما يكتبون، وذلك يشبه -إلى حد كبير- ما يحصل من توافق الآراء فيما بين مجموعة من المزارعين للحد من حرية ما يقوم به البعض الآخر منهم. إن حصر الحقوق المدنية في أولئك المعنيين بالحوارات أو الكتابة هو أمر خطير جداً كما أنه تصرف أناني وخبيث، ونادرا ما يتم انتقاده، لأن النقد هو منتج محصور على المثقفين[43].

هناك العديد من الدفاعات عن تعريفات سكاليت وسكيمتز للمجتمع المدني التي لم يحصروها على نظام الكنائس العشوائي، ونوادي البولنغ والمقاهي التي بدورها أصبحت محط اهتمام الكثيرين في الآونة الأخيرة.

العدالة في التوزيع

لقد أكد سكاليت وسكيمتز على أن:"التحرريون التقليديون أنكروا أن العدالة تتطلب توزيعا معينا للسلع الاقتصادية" [44]. إنن حقيقة هذا التصريح يعتمد على ماذا يقصدون بـ "السلع الاقتصادية"، حيث أن غموض هذه العبارة تجعل القارئ يعتقد أن توزيع العدالة ليس له دور في النظريات الليبرالية التقليدية للعدالة. وفي الحقيقة، نجد أنه في معظم المناهج التحررية يوجد هناك نظرية صامدة جدا في أساساتها لتوزيع العدالة، فعلى سبيل المثال، صلاحيةحق كل فرد (في الظروف الطبيعية على الأقل) متقدمة على

---

[43]كتب فاسيلي غروسمان VasilyGrossma، استنادا على تجاربه التي كانت موضوعاً عن الدولة التي حاولت القضاء على المجتمع المدني بالكامل ودمج جميع التفاعلات الإنسانية مع في نظام الدولة، فالحرية يجب أن تعني الحرية بكل معانيها: "لقد اعتدت على الاعتقاد بأن الحرية هي حرية الكلام وحرية الصحافة وحرية الضمير، ولكن الحرية هي الحياة الكاملة لكل فرد: فيجب أن تمتلك الحق في زراعة ما ترغب بزراعته أو أن تصنع أحذية أو تصنع معاطف أو أن تخبز الخبز من الدقيق المطحون من الحبوب التي زرعتها فتبيعه أو لا تبيعه حسب رغبتك، فمشغل المخرطة، وعامل الصلب والفنان، كل هذه الأعمال هي مسألة القدرة على العيش والاشتغال بالأعمال التي ترغب القيام بها وليس أن تقوم بالأعمال المفروضة عليك وتقوم بها كما طلب منك أن تفعل. فليس هناك حرية في بلدنا وليس هناك حرية لأولئك الذين يألفون الكتب ولا لأولئك الذين يزرعون الحبوب ولا لمن يصنعون الأحذية" *متدفق للأبد Forever Flowing* (نيويورك: هاربر اند رو،1986) صفحة 99.

[44]سكاليت وسكيمتز، Scalet and Schmidtz "الدولة والمجتمع المدني والتحررية التقليدية" صفحة 32.

كيان واحد فقط - وهو نفسه[45]. ولقد شهد معظم التحرريون أن الملكية المشروعة في العقارات جاءت بطريقة معينة من ملكية شخص ما أو أنها متعلقة به، وهذا الموضوع ليس فقط في أعمال لوك المألوفة وإنما في أعمالكثير ممن هم أقل تحريرية الذين اعتبروا سيادة الفرد في التملك هو المعنى الأخلاقي والقانوني للاعتراف بالكيان الأخلاقي الإنساني. وبهذا الشأن كتبمارسيليوسMarsilius of Paduaفي عام 1324

> عبارة "الملكية الذاتية" تستخدم للإشارة إلى إرادة الإنسان أو الحرية بحد ذاتها بسلطتها التنفيذية الأساسية أو القوة المحركة لها دون عوائق، فلهذا السبب نحن البشر قادرون على القيام بأفعال معينة كما القيام بعكسها، ولهذا السبب أيضاً يتميز الإنسان عن باقي المخلوقات بحقه في الملكية والتحكم بأفعاله وهذا التحكم أعطي له بحكم الطبيعة ولم يكتسبه بفعل إرادته أو اختياره.[46]

إن هذا الموقف ليس المناسب لوضع نظرية كاملة لعدالة التوزيع في المقتنيات، ولكنهناك مخطط صغير لتوضيح العلاقة بين ملكية الشخص الخاصة وملكية العقارات قد يثبت أنها مرتبطة بأشياء أخرى، ولقد استخدم لوك مجازا من الأعمال المختلطة للإشارة إلى كل من "أي شيء، ثم أزال من الدولة ما تمنحه الطبيعة"، وأيضا للإشارة إلى"أول ما يتم جمعه"[47]، والشيء الذي يشترك في الإثنين هو أنهما يتضمنان تملك، وكما كتب توني أونورTony Honore "إن حق التملك، وبالأخص أن يكون لديك تحكم حصري فعلي لشيء ما، أو أن يكون لديك سلطة على ما تسمح به طبيعة الشيء هو البنية الأساسية للملكية."[48] ومن أجل أن تكون الموارد التي تحصل بشكل طبيعي مفيدة بشكل كامل، حتى في توفير الغذاء، كتب

---

[45]لتفنيد هذه العلاقة اطلع على جي أيه كوهينG. A. Cohen*الملكية الذاتية*، الحرية والمساواة (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1995). أن فرضية كوهين يشوبها الخلط؛ اطلع على العمل الذي قمت به فيما يخص جي أيه كوهين الحرية والمساواة، "مراجعة نقدية (في صيف 1998)، وتم إعادة طباعتها في هذا المجلد، فأعيد طرح هذه الأخطاء وتمت الإجابة على مزاعمه.

[46]مارسيلوس بادوا Marsilius of Padua، المدافع عن السلام . ترجمة ألان غوورثAlan Gewirth (نيويورك: هاربر اند راو، 1956) النقاش الثاني، الفصل 12 و13، صفحة 192. ولقد كتب فرانسيسكو دي فيتوريا، الذي درس في باريس وتأثر بأفكار مارسيلوس، في دفاعه عن حقوق الهنود الحمر: "إذا كان ... المتوحشون ليس لهم سيطرة على أفعالهم فلن يكون لهم سيطرة على أي شيء آخر" في *"عن الهنود الحمر De Indis"*، في فرانسيسكو دي فيتوريا: كتابات سياسية، تحرير أنتوني باجدن Anthony Pagden وجيرمي لورانس Jeremy Lawrance (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج 1991) صفحة 248.

[47]لوك، *أطروحتان عن الحكومة* الطبعة الثانية الجزء 27، صفحة 288، والجزء 28 صفحة 288.

[48]توني اونورTony Honore "الملكية" في صنع قانون إلزامي *M*aking Law Bind: مقالات قانونية وفلسفية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1987) صفحة 166. كانت هذه المطالب الأساسية التي طالب بها يوحنا الثاني عشر في نشرته الباباوية *Ad Conditorem 1323*. اطلع على عملتيرني، *فكرة الحقوق الطبيعية*، وخاصة صفحة 93-97.

لوك، "يجب أن يكون هناك بالضرورة وسيلة لامتلاكها قبل أن تكون صالحة للاستخدام أو أن تعود بالفائدة على رجل معين بأي حال من الأحوال."[49] يجب أن يكونوا قادرين على التملك، كما يجب أن يتملكون فعليا قبل أن يتمكنوا من نقل المنفعة للآخرين.

إذا امتلك الأشخاص شيئا في حوزتهم وأصبح لديهم الحق في تملك الأشياء التي تحصل بشكل طبيعي من خلال حق حيازةالأول (حيث الحق الملائم مع تنوع واسع من نماذج الملكية العقارية)، عندئذ يكون لديهم تلك الحقوق الطبيعية التي عادة ما تعتبر تحت موضوع حق التبادل، أي بمعنى، ذلك الحق التبادلي في أن يتخلوا عن ملكيتهم للأشياء (مشروطا بتخلي الطرف الأول عن سند ملكية السلع التي سيتم تبادلها) وبعد ذلك الحصول على ملكية أشياء جديدة، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سيكون لهم الحق في الاستفادة من مثل هذه التبادلات بالإضافة إلى الاستمتاع بالقيمة المتزايدة التي حفزت التبادل والتي لن يتم استدعاؤها في المقام الأول بدون توقع التمتع بتلك القيمة المتزايدة. بالرغم من اعتبار أنه لا يوجد ظاهرياً"توزيع" للأملاك-لعدم وجود سلطة توزيعية مباشرة وواعية- ففي أي لحظة يمكننا الاعتماد على الأملاك حسب الشروط المنصوص عليها لاحقا بشكل مجرد حول موضوع "العدالة في التوزيع": "كل حسب ما يرغب القيام به لمن يريد وذلك حسب ما يكسبه لنفسه (وربما يكون حسب المساعدات المتعاقد عليها مع الآخرين) وما يرغب الآخرون بفعله لأجله وما اختاروه له مما حصلوا عليه من قبل، تحت هذه القاعدة، والتي لم تنفق بعد أو لم يتم تحويلها"[50].

السؤال المطروح إذاً ليس حول إمكانية وجود نظرية تحررية تقليدية لتوزيع العدالة، وإنما حول إلى أي حد يمكننا الاعتماد عليها، وما هي العلاقة التي تعتمد عليها لبناء عدالة تبادلية. (هناك العديد من النظريات المعاصرةلتوزيع العدالة التي ضاءلت العدالة التبادلية لتحل محلها العدالة في التوزيع، فأدى ذلك إلى إنكار التحررية التقليدية لتوزيع العدالة بالكامل بدلا من النظر في العلاقة الصحيحة فيما بين العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية).

وهكذا لم يعد "التوزيع" بأكمله نتيجةً لتنفيذ أي خطة معينة. إن النظريات النمطية، في المقابل، تواجه مشاكل متفاقمة في التنفيذ، وذلك لأنه حتى لو تم تفضيل توزيعات معينة فإنه سيكون تأمينها بالوسائل القانونية

---

[49] لوك، *أطروحتان عن الحكومة*. الكتاب الثاني القسم 26. صفحة 286-87.

[50] روبرت نوزيك، *الفوضى والدولة والمثالية* (نيويورك: الكتب الأساسية، 1974)، صفحة 160- 51.

هزيمة للذات[51]. لقد كان هناك الكثير من الجدل حول تأثير الدول الغنية الفعلي على مواطنيها في ماإذا كانت تشجع استقلال ونمو الطبقة الدنيا أو إنقاذالأكثر فقرا من الظروف الأسوأ[52]. ويبدو أن نمو المدفوعات التحويلية بالإكراه مرتبط عكساً بميل الناس إلى تحويل الثروة طوعا عند الحاجة لذلك[53]. وبالإضافة إلىأنالتلاعب السياسي في منافع الدول الغنيةقد يُظهر بشكل واضح أوجه عدم المساواة وليس فقط إضعافها.[54]ولقد أثبتت تجربة البلدان الاشتراكيةأن فرض المساواة في الثروة بشكل إجباري أدى إلى إيجاد عدم مساواة أكثر من قبل. وعلى كل حال لقد حذر فريدريك هايك من قبل في كتابه *الطريق إلى العبودية* في عام 1944 حيث قال إنه إذاأردنا أن نقلص من عدم المساواة في الثروة فإنه يجب علينا أن نمنح السلطة القانونية بعضا منها لتحقيق ذلك، عندها لن تكون متساوية في القوة للبعض منا. ولن يستغرق عدم المساواة في السلطة القانونية وقتا طويلا لينتقل إلى عدم المساواة في الثروة، وهذا يذكرنا بقصة جورج أورويل في مزرعة الحيوان، حيث كل الحيوانات متساوية، ولكن بعضها أكثر مساواة من البعض الآخر.

---

[51]ولمعرفة المزيد عن نظريات حول هزيمة الذات، انظر إلى ديريك بارفتDerek Parfit، *العقل والأشخاص* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986)

[52] لقد تمت إثارة النقاش الحالي في الولايات المتحدة بشكل كبير وذلك بعد دراسات تشارلز مورايCharles Murray التجريبية الواسعة النطاق، فقدان القوة: السياسات الاجتماعية الأميركية، 1950-1980 (نيويورك: الكتب الأساسية، 1984).

[53]اطلع على قصة المحاولات الحديثة لتشجيع الشعب الفرنسي لمساعدة المواطنون الأقل حظاً في أيام الشتاء الباردة لتشارلز تروهارت "هل يمكن لعواصف الشتاء الباردة إذابة قلوب الباريسيون الباردة؟" منشورات واشنطون السابع والعشرون من نوفمبر عام 1998, صفحة أ 39: " وفقاً لإحدى الدراسات الحديثة، تبين أن المواطن الفرنسي يعطي من ضريبة الدخل السنوي ما يعادل تقريبا 0.15% للمنظمات الغير ربحية، وفي ألمانيا المجاورة تبين أن المواطن يعطي الضعف وفقاً لنفس الدراسة، وأما في الولايات المتحدة فانه يتجاوز ذلك بثمانية أضعاف أي حوالي 1.2% من الدخل السنوي". ولقد تمت مناقشة هذه القضية في عمل ديفدسكيمتز David Schmidtz وروبرت غودينRobert E. Goodin "الرعاية الاجتماعية والمسؤولية الفردية" (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998). وللحصول على رؤية فلسفية أخلاقية، اطلع على "*الكرم*" لتيبور ماشان TiborMachan: الفضيلة في المجتمع المدني (العاصمة واشنطون: معهد كاتو، 1998). وبالمثل، فان الدعم الحكومي المالي للكنائس، كما في ألمانيا والسويد، يقوض بشكل واضح مشاركة الكنيسة مقارنة بالدعم الطوعي للكنائس كما في الولايات المتحدة الأميركية. انظر إلى لورانس ايونيكوني Laurence R. Iannacone وروجر فينك Roger Finke ورودني ستارك Rodney Stark " تخفيف حدة تطبيق الدين: اقتصاديات الكنيسة والدولة،" *التحقيق الاقتصادي* 35 (ابريل عام 1997) صفحة 350-64. وللحصول على تاريخ استبدال الإعانة المتبادلة بدول الرفاهية، اطلع على عمل دايفدبيتوDavid T. Beito "من المعونة المتبادلة إلى دول الرفاهية: المجتمعات الأخوية والخدمات الاجتماعية، من عام 1967 إلى 1890 (تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا،200).

[54]لقد طرحت هذه المشكلة في مقالة في الصفحة الأولى في صحيفة واشنطون "فقط 10 من 400 من إيصالات الإيجار الجديدة التي صدرت منذ عام 1990 لم تشمل على الرشوة "، سيدني لوز Cindy Loose، 13 ابريل، عام 1994، صفحة أ1: "اتهم موظفو المدينة باستغلال مناصبهم للنيل من أكثر الناس ضعفا في مجتمعنا"، وقال ايريك هولدEric H. Holder, Jr. المحامي الرئيسي للولايات المتحدة في مؤتمر صحفي مشترك من مسئولي المدينة والاتحاديين "ليس فقط أنه عرف عنهم مطالبتهم بالرشوات من المواطنين الغير قادرين على دفعها وإنما أزالوهم أيضاً من قائمة الإسكان في حين أنه كان يحق لهم الاستمتاع بالإسكان المدعوم من الحكومة وفقا للقوانين".

الحدود

لقد حدد سكاليت وسكميتز بشكل صحيح مساهمة التحررية التقليدية في النظرية السياسية على أنها تركز على الحكومة ذات الصلاحيات المحدودة بدلاً من الحكومة "الضعيفة"، حيث غالبا ماتتهم النظرية التقليدية التحريرية بتفضيلها. فالتحرريون التقليديون لا يهتمون كثيرا بحجم الدولة، بل هم يهتمون إلى أي حد تمتد سلطتها، فالحكومة المحدودة السلطة تعتبر صغيرة بالنسبة للحكومات غير المحدودة السلطة. وأشار سكاليت وسكميتز أيضاً إلى أن "أن التحرريون التقليدين كانوا من أنصار الديمقراطية".[55]ولقد تم ربط كلا من القضيتين (الدولة ذات الصلاحيات المحدودة والديمقراطية) مع بعضهما البعض ضمن إطار الفكر التحرري التقليدي من خلال نظرية التمسك بالمبادئ الدستورية التي تحد من سلطة الأكثرية كما تحد من سلطة الأقلية.

إن الفرق الأساسي بين تأسيس المجتمع المدني وتأسيس الحكومة هو أن الحكومة تتمتع بسلطة قسرية متوارثة. وقد كتب سكاليتوسكيمتدز بهذا الشأن: "يمكن للشخص أن يقول "لا، شكرا" للكنيسة (إذاكانت ليست مخولة من الدولة بممارسة السلطة)، ولكن عندما يبتكر موظفي الحكومة أشكالا متعددة لأصحاب الأعمال الصغيرة فلن يتبقى لهم شيئا للقيام به سوى تكليف محام آخر أو أن يتراجعوا بصمت"[56]. ويمكننا القول بأن السبب الذي يجعل شخصا ما قادرا لأن يقول للكنيسة "لا، شكرا" ولكن لا يمكنه قول ذلك للدولة؛ هو أن الدولة لديها الأسلحة ومخولة باستخدامها ضد الناس، فالدولة تحتكر العنف، وكما كتب بنجامين باربر Benjamin Barberبعد الإصرار على أن يقتصر مصطلح "المجتمع المدني" على "القطاع الثالث"، أي فيما بين الدولة والأسواق: "الحكومة المركزية الديمقراطية هي ،بعبارة أخرى،المجتمع المدني المنظم لتحقيق عمل مشترك، فعندما يصوغ المجتمع المدني تشريعاته القانونية ويجعلها فاعلة وشرعية ومعتمدة من قبل مفوضي المجتمع المدني، ستصبح السيادة له"[57]. إن القيود الدستورية على السلطة الدستورية، أي على من يحملون المسدسات، يعتبر من أعظم إنجازات تقاليد التحررية التقليدية.

يعتبر النظام الدستوري أحد المبادئ الموروثة من تقاليد أعضاء حزب الأحرار، وقد كتب توماس جيفرسون Thomas Jefferson في قرارات كنتاكي

---

[55]سكاليت وسكميتدز "الدولة، والمجتمع المدني والتحررية التقليدية" صفحة 29

[56]مقتبس من إصدار سابق للورقة التي قاموا بإعدادها وتم تعديلها قبل نشرها.

[57]باربر، *مكانا لنا* *A Place For Us* صفحة 62.

لعام 1798 "لقد تأسست الحكومات الحرة على أساس الغيرة وليس الثقة؛ فالغيرة وليست الثقة التي تنص على قوانين أساسية محدودة لكي نأمن جانب مَن نحن ملزمون بإعطائهم الثقة وتوليتهم السلطة"[58] ويبدو أنني هنا لا أتفق مع سكاليتوسكميتدز حين كتبوا "قد يكون الاعتقاد بأن الحكومة شر مطلق هو أحد تلك المواقف (التي يكون فيها التلقين خطرا على من يريد استيعابها)"[59]. إنانعدام الثقة المتأصل بمن لديهم سلطة سجن وقتل مواطنيهم أمر مبرر بالنسبة لي، كما أنه يعتبر أيضاً عنصرا أساسياً لثقافة أعضاء حزب الأحرار التي كانت أرضاً خصبة لظهور التحررية الفردية.

لقد شملت المحاولات الأميركية لفرض القيود على الحكومة على:

- القيود الصريحة على السلطة (التي تتمثل في تعدد نماذج القوانين الأساسية للولايات المتحدة للسلطات المخولة بها الحكومة، وبالتالي تحتفظ بكل ما يتبقى منها للشعب، كالمنع الصريح لممارسات السلطة، وكما في التعديلات التاسعة والعاشرة التي تنص على أنه"يجب ألا يفسر تعدد القوانين الأساسية لحقوق معينة على أنه إنكار أو نقضللقوانين الأخرى من قبل الشعب" وأيضاً أن "السلطة التي لم تفوض بها الولايات المتحدة بموجب الدستور والتي لم يحظرها على الولايات المتحدة بداية أو على الشعب")؛
- المواطنة التي لا تعطى الثقة لممارسة السلطة، تخشى فقدان حقوقها وتسعى لممارسة تلك الحقوق لكبح جماح السلطة.

إن قراءة الدستور الأميركي باعتباره أحد القوانين النافذة وحقوقاً غير معدودة تعتبر قراءةمعقولة للنص ولتاريخه، كما أنه يعتبر متسقا مع الفهم التقليدي للمجتمع المدني الذي طوره كلا من سكاليتوسكميتدز. ويمكن أن يخول المجتمع المدني الحكومة سلطات معينة ولكنها ستكون فقط تلك السلطات التي يجوز للأفراد تفويضهم بها، كما يؤكد ذلك إعلان الاستقلال:

> لحماية تلك الحقوق قامت الحكومة على رجال يحكمون بحكم عادل مؤيد من الشعب، فعندما يتعارض أي شكل من أشكال حكم الدولة مع غايات الشعب، فإنه يحق للشعب تصحيح هذا الحكم أو إلغاؤه، بل وحتى إنشاء حكومة جديدة تعتمد في

---

[58]توماس جيفرسون "قرارات ولاية كنتاكي " في *The Portable Thomas Jefferson*، تحريرميرر لبيترسون Merrill D. Peterson (نيويورك: بينغوين، 1977) صفحة 287-88.

[59]مقتبس من الورقة التي أعدوها والتي تم تعديلها قبل نشرها.

أساساتها على تلك المبادئ وتنظم سلطتها على هذا النحو لتحقيق أمن الشعب وسعادتهم.

تُعطى صلاحية ممارسة السلطة العادلة للحكومة وحدها، وحيث أن الأفراد لا يحق لهم انتزاع أملاك الآخرين ولا يحق لهم استعبادهم أو إلحاق الأذى الجسدي لهم بسبب ممارستهم لشعائرهم الدينية أو بسبب تشبثهم بأمور تلامس مشاعرهم أو بسبب أساليبهم في التداوي، فإنه أيضاً لا يحق للحكومة بأن توزع الأملاك كما تشاء أو أن تجند تجنيدا إجبارياً أو أن تقوم بتوظيفهم بالتمريض، أو أن تطبق قوانين الجريمة بدون وجود ضحايا. إن سلطة الدولة الشرعية تقتصر بالضرورة فقط على الأشياء التي يمكن للشعب فعلها. ولا أعرف تصريحا أكثر وضوحا وإيجازاً للنظرية التحررية فيما يخص علاقة المجتمع المدني بالدولة من تصريح إعلان استقلال المستعمرات الأميركية.

الجماعات

التحررية التقليدية هي بشكل عام الفردية الأخلاقية والسياسية[60]،ولقد أصرت التحررية التقليدية على مر التاريخ على أن تحترم الدولة الأفراد وأن تتعامل معهم على هذا الأساس. وكان التحرريون التقليديون غير واثقين من حقوق الجماعات وكانوا يميلون إلى اعتبارهم، في أحسن الأحوال، مجرد حلول وسط قد تكون ضرورية لضمان مزيد من الاستقرار للبناء السياسي التحرري وبالتالي احترام حقوق الأفراد. فالفيدرالية هي أحد الأمثلة على ذلك، حيث غالبا ما تكون الحقوق السياسية غير متكافئة على الإطلاق (فلقد اختلفت الأصوات الانتخابية في مجلس الشيوخ الأميركي وفي اختيار الرئيس)، وفي الأنظمة الانتقالية حيث تُعطى الشركات حق الاعتراض على السياسات التي قد لا تكون في صالحهم (ومثال على ذلك، تسوية عام 1867 التي أنشأت النظام الملكي المزدوج في النمسا والتوجه إلى المزيد من الديمقراطية في شمال أفريقيا مؤخراً. وغالبا هذه هي الأساليب العملية السياسية لتحقيق الاستقرار في مواجهة أكثر المصالح المتضاربة، بل هي الأساليب العلاجية العملية التي هدفها تجنب أكثر الأخطار سوءاً بدلا من إصدار التصريحات عما هو مرغوب فيه من حيث المبدأ. ويعتقد التحرريون التقليديون بشكل عام بأن لدى الأفراد وحدهم

[60] انظر إلى توم بالمر Tom G. Palmer "خرافات الفردية" *لتصحيح وصف المجتمعية الخاطئ للتحررية الفردية*. التقرير السياسي-كاتو 17، رقم 5 (سبتمبر/أكتوبر 1996) (http://www.cato.org/pubs/policy—report/cpr-18n51.html)

حقوقا أخلاقية ويجب إرجاع هذه الحقوق المعنوية القانونية المبررة إلى وكلاء أفراد أخلاقيين[61].

لقد أكد التحرريون التقليديون على الممتلكات الخاصة والممتلكات العامة، ولكن هذا التمييز لا يعني رسم حدود تشريع التدخلات القانونية؛ فمثلا انتقدت بعض الحركات النسائية التعامل مع العائلة باعتبارها وسط مجال خاص حيث يكون للقضاة صلاحيات محدودة إن لم تكن معدومةفي التدخل، وبقدر اهتمامهم بحقوق المرأة كشخص منفرد بقدر ما يتفقون مع أصحاب النظرية التحررية التقليدية[62].

لقد أكد عدد من المنظرين السياسيين أن الجماعات وليس الأفراد هم الجديرون بأن تنسب لهم الحقوق، وجاء هذا التأكيد في بعض الأحيان على أساس الدفاع عن استقلالية الفرد وكرامته[63]، أو ربما يقولون أنه بالرغم من أن أصحاب الحقوق هم في الحقيقة الأفراد، فإنه يجب منح يجبمنحالأفرادمنمختلفالمجموعاتحقوقًامختلفة[64]، وعادة ما تعتبر هذه الجماعات مرجعية وليست طوعية، وقد يكون للجمعيات حقوقا على الأفراد الذين يشكلونها، أو حقوقا للمعاملات الخاصة من قبل المجتمع الأوسع (إذا ما تمت مقارنته بمجموعات أخرى)، أو مزيجا من مجموع تلك الحقوق. ويمثل هذا النهج انعكاسا مباشراً لحركة التحررية التقليدية ليحل قانون التعاقد محل قانون الأشخاص، بحيث يكون القانون الأساسي الذي يحكم التعاملات البشرية[65].

لقد دافع ويل كيمليكاWill Kymlicka عن نسخة من حقوق الجماعة على أساس أنه من الممكن أن تكون حقوق هذه المجموعة ضرورية لدراسة البنية التحتية الثقافية التي يمكنها هي وحدها أن تجعل تكوين الاستقلالية

61لقد تم تناول مشكلة وجود شخصية وهمية التي تتمتع بحقوق متعددة، مثل الكنيسة أو الشركات التجارية، بطرق مختلفة في تاريخ الفقه. ولقد شهدت التحررية التقليدية مثل تلك الشخصيات الوهمية على أنهم شخصيات تتوسط أصحاب الحقوق من الأفراد. أنظر إلى أنتوني بلاك، "المجتمع والأفراد من العصور الوسطى وحتى مجيء روسو: الفلسفة والفقه والنظرية الدستورية،" تاريخ النظرية السياسية 1، رقم 2 (جون 1988)، صفحة 145-66. ولمعرفة المزيد عن الرؤية التعاقدية للشركات التجارية، انظر إلى رونالد كوس Ronald Coase، *الشركات، والسوق، والقانون* (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1988)، رونالد كوس "البناء الدستوري للإنتاج"، المجلة الاقتصادية الأميركية 82 (سبتمبر 1992)، وروبرت هسن Robert Hessen، في الدفاع عن المؤسسات (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة معهد هورفر، 1979).

62أن الاعتراف بأنه قد يكون هناك حالات اغتصاب في إطار الحياة الزوجية لم يتم تفسيره من قبل التحرريون التقليديون باعتباره اعتداء على الأسرة، وإنما فسر على أنه دفاعا عن حق من الحقوق الثابتة للفرد الذي اختار أن يتزوج.

63نوقشت هذه المسألة بعناية في عمل آندرو فنسنت Andrew Vincent "هل يمكن أن تكون الجماعات أشخاصا"استعراض لما وراء الطبيعة، 42، رقم 4(جون 1989) صفحة 687-714.

64أن هذا هو منهج ويل كيمليكا Will Kymlicka في المواطنة المتعددة الثقافات (أكسفورد: مطبعة كلارينـدون، 1995). وبالرغم من إصراره على أن الحقوق التي يدافع عنها هي حقوق فردية إلا أنه يعتمد على "ما يريدونه" الجماعات بالرجوع إلى تاريخ تلك الجماعات، وهكذا. واعتمد على القادة لتحديد اهتمامات الأفراد في الجماعات وبالتالي حقوقهم؛ فتوصل إلى أن الجماعة تحدد حقوق الأفراد، وبالتالي ستكون الجماعات هي مستودع السلطة لمنح الحقوق.

65هذا هو الموضوع الأساسي الذي طرحه هنري سمنر ماين في *القانون القديم*Henry Sumner Maine صفحة 163-65. لقد تم وصف الحركة الارتدادية من قانون التعاقد إلى قانون الأشخاص في أميركا المعاصرة بشكل واضح في *الانتصار الأسمى: الملكية والازدهار على مر العصور* لتوم بيثل Tom Bethell, (نيويورك: مطبعة سانت مارتين، 1998).

الفردية أمرا ممكنا[66]. ولدى البعض نقاشات إضافية متقدمة فيما يخص حقوق الجماعات وغالبا ما يكون على أساس المسؤوليات الجماعية أو على أساس "الواقعية" السياسية[67]، وقد تأتي حقوق الجماعات على شكل استحقاقات تفرض على الجماعات الأخرى في إطار المجتمع الأوسع، أو أن تفرض على الأعضاء من نفس المجموعة، أو أن تأتي بكلا الشكلين[68]، فكلا الشكلين يصفان الصراع في المجتمع[69].

إن مثل تلك النماذج لا تميز بين المصالح والحقوق[70]. ولدى كل من الأفراد والجماعات مصالح محددة بشكل واضح، سواء كانت طوعية أو متعلقة بشيء آخر، ولكن لم تساوي التحررية التقليدية بين الحقوق والمصالح بشكل مباشر لأسباب واضحة.

يميل التحرريون في الدول الغنية الحديثة بنسبة كبيرة إلى تأييد "نظرية المصلحة" للحقوق، حيث تكون مصالح الأشخاص هي أساس الحفاظ على مصالح الآخرين برسوم مقدمة[71]. ولقد كتب أحد مناصري نظرية المصلحة معترفا بأن الحقوق لها خاصية في غاية الحيوية[72]، فهي تتغير بطرق غير محددة، بل حتى لا يمكن لأصحاب الحقوق والواجباتتحديدها. ولقد اعترف أحد الليبراليين من الدول الغنية قائلاً "إذا ما تم فهم الحقوق على حسب ما

---

[66] اطلع على *الليبرالية والمجتمع والثقافة* لويل كيمليكا,Will Kymlicka (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1989) صفحة 164: "تتطلب القيمة الليبرالية كلا من الحرية الفردية في الاختيار وسياق ثقافي محمي ضد اختيارات الأفراد"

[67] ولمعرف المزيد عن المنهج القائم على دراسة بعض المعتقدات الشائعة حول مسئوليات الجماعة (على سبيل المثال، المسئوليات الجماعية) وصلاحيات الدولة، انظر إلى فيرنون فان دايكVernon Van Dyke "الكيانات الجماعية والحقوق المعنوية: مشكلات في الأفكار التحررية الديمقراطية"، في حقوق الجماعة: منظورات من عام 1900، تحرير جوليا ستابليتونJulia Stapleton (بريستول، المملكة المتحدة: مطبعة ثوميس، 1995)، صفحة 180-200.

[68] لقد أيد ويل كيمليكا الشكل الأول حيث الاستحقاقات تفرض على الجماعات الأكبر، وتعارض حق الجماعة في الحد من نشاطات الأعضاء ("لا يمكن النظر إلى حماية الناس من التغيرات الحاصلة على ثقافتهم على أنها حماية قدرتهم على الاختيار" *التحررية والمجتمع والثقافة*، صفحة 167) ولكن لا يمكنه أن يخفي ميله نحو الثاني حيث الاستحقاقات تفرض على الأعضاء من نفس المجموعة ويمكن ملاحظة ذلك في قوله: "أن بقاء المجتمعات الهندية تعتمد على تقييد التنقل والإقامة والحقوق السياسية للهنود ولغيرهم بالقوة". صفحة 146. وأيد فيرنون فان دايك كلاهما: "حيث الدولة والشعب يتمتعون بالسيادة، فحق المحافظة على الثقافة هو حق شرعي؛ وعلى الأقل الدول التي لها سيادة لها حرية تبني القوانين التي ترمي الحفاظ على الثقافة"، صفحة 186.

[69] وللمزيد من الأمثلة على الصراعات حول مرجعية الجماعات، انظر إلى دونالد هوروويتزDonald L. Horowitz، صراعات الجماعات العرقية (بركلي ولوس انجلوس: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1985) وخاصة الفصل الخامس، "مستحقات الجماعة ومصدر الصراع" صفحة 185-228.

[70] تعتبر هذه النظرة الأساسية لانتقادات لتشاندرانككثاسChandranKukathas لحقوق الجماعات: انظر إلى "هل هناك أي من الحقوق الثقافية؟" *النظرية السياسية* 20، رقم 1 (فبراير 1992)، صفحة 105-39. وانظر أيضاً إلى ويل كيمليكا "حقوق ثقافة الأقليات"، النظرية السياسية 20، رقم 1 (فبراير 1992)، صفحة 140-46؛ بالإضافة إلى تشاندرانككثاس الحقوق الثقافية مرة أخرى: مذكرة تعقيبية على كيمليكا"، النظرية السياسية 20، رقم 4 (نوفمبر 1992)، صفحة 674-80. وانظر أيضاً إلى نقد أنتوني دي جايسيAnthony de Jasay لنظرية كيمليكا "الحرية والحقوق وصمود الجماعات"، الفصل 11 في ضد السياسة: في وجود الحكومة وفي غياب الحكومة وفي وجود النظام (لندن: روتليدج، 1997) وخاصة صفحة 232-34. وقد أشار جيسي إلى أن كيمليكا قلب التحررية رأسا على عقب بافتراضاته حول الحقوق في نظريته حين قال: "يجب أن يتم السماح للأفعال بشكل واضح حتى لا يتم الاعتقاد بأنها محرمة"، (صفحة 232)

[71] انظر إلى جوزيف راز أخلاقيات الحرية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد)، صفحة 166: "أن س من الناس يتمتع بحقوق فقط إذا كان يمكنه التمتع بالحقوق، وأشياء أخرى مساوية لها، والاحتفاظ برسوم من شخص أو أشخاص آخرين هي سبب كاف لرفاهية (أي مصلحة)س.

[72] نفس المرجع، صفحة 185.

جاء في نظرية المصلحة التي صرح بها جوزيف راز فان صراع الحقوق سيظل أمرا محتوماً"[73]. وبما أن المصالح تتعارض فان الحقوق ستتعارض بشكل متزايد في إطار النهج التحرري الحديث، فهذه مشكلة خطيرة جدا، فلو أن لدى كل منسام وكاثي "حقوق" متعارضة فان تحديد من منهم يحق له ممارسة حقه يجب أن يكون مبني على شيء آخر غير الحقوق، وعلاوة على ذلكفإن مثل هذه النظريات يولد واجبات متضاربة. ولقد علق ماثيو كارمرMatthew H. Kramer على مشاكل الصراعات التي تولدها مثل هذه النظريات بقوله فيما يلي:

> على العكس من القيام بفعل معين والحرية في الامتناع عن القيام بفعل ما، فإن واجب القيام بعمل معين وواجب الامتناع عن القيام بعمل معين ليسا متناقضين تناقضا شديداً، فهما بالأحرى في صراع وليسا متعارضين، بالرغم من أن تحقيق أي منهما يلغي تحقيق الآخر إلا أن وجود أي منهما لا يمنع بأي شكل من الأشكال وجود الآخر. وعدم التعارض هذا هو سمة أساسية للمنطق القانوني (بفئات جوازه وعدم جوازه، وإلزامه) التي تمنعه من الانهيار أمام المنطق المشروط[74].

ويمكننا القول بأن كلا التصريحين ليسا متعارضين منطقيا، ولكن تحقيق ما يستلزمه كل منهما في وقت واحد يبدو أمرا مستحيلا. ولربما تمت مواجهة (بعض) علماء المنطق بمثل هذه التصريحات، ولكن لم تتم مواجهتهم بمثل هذه الواجبات أو الحقوق القانونية المتعارضة. ولقد أظهرت التجارب أن السلطة والتأثير السياسي، بصرف النظر عن استخدام القوة والعنف، تعتبر حلولاً سريعة لمثل هذه النزاعات التي لا يمكن حلها على أساس الحقوقبشكل مشروط. وتميل نظرية الحقوق القائمة على المصلحة إلى تحجيم الحقوق وتحجيم سيادة القانون بصفته سمة من سمات النظام القانوني[75]. ويبدو أن جيمس ماديسون قد تبنى نظرية "راز"

[73] جيرمي والدرون، "الحقوق في ضل الصراعات" Jeremy Waldron, ‘‘Rights in Conflict,’’ في *الحقوق التحررية : أوراق مجموعة، 1981-1991* (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج 1993)، صفحة 203. ومعرفة المزيد عن الفرق بين نظرية المصلحة وبين النظرية التحررية التقليدية، انظر إلى عمل جون هاسناسJohn Hasnas، "From Cannibalism to Caesareans: مفهومان اثنان من مفاهيم الحقوق الأساسية"، مراجعة قانون جامعة نورث ويسترن 89، رقم 3 (ربيع 1995)، صفحة 900-941.

[74] ماثيو كارمرMatthew H. Kramer "حقوق بدون تكلف" في *نقاش حول الحقوق: استفسارات فلسفية*، كتبه ماثيو كارمر، وأن إي سيموندزN. E. Simmondsوهيللستينر Hillel Steiner (أكسفورد : مطبعة كلاريندون، 1998) صفحة 19.

[75] انظر أيضاً إلى استعراضات مماثلة في أعمال ستيفن هولمز Stephen Holmes وكاس سانستينCass R. Sunstein، *ثمن الحقوق: لماذا تعتمد الحرية على الضرائب* (نيويورك: دبليو. دبليو. نورتن، 1999)، حيث يرى هولمز وسانستين أنه: "عندما يتعامل النظام القانوني الفعال مع المصالح المصنفة تحت الحقوق على أنها مصنفة تحت الحقوق وذلك من خلال

و"والدرن" و"فكريمر" فيما يخص حيوية الحقوق والالتزاماتوالصراعات بين الحقوق والواجبات، حيث وصفها في الفيدرالية رقم 62 بأنها:

> سممت نعمة الحرية نفسها، وتعود للناس بمنفعة قليلة جدا حيث أن القوانين وضعت من قبل رجال بمحض اختيارهم، وكانت القوانين هائلة التعدد بحيث لا يمكن قراءتها، أو أنها كانت غير متسقة بحيث لا يمكن فهمها؛ أو أنها كانت تلغى أو تنقح قبل إصدارها، أو تخضع لتغيرات مماثلة، حيث لا يمكن لشخص أن يخمن كيف سيكون القانون غدا إذا لم يعرف كيف كان بالأمس. ولقد تم تعريف القانون على أن يكون قاعدة من الإجراءات؛ ولكن كيف ستتكون تلك القاعدة بمعرفة محدودة وغير ثابتة[76].

إن افتراض حقوق "حيوية" للجماعات تجعل الأمور أكثر تعقيدا، فكما تتعارض مصالح الجماعات تتعارض حقوق الجماعات، ولن يكون هناك وسيلة لحل هذه الصراعات على أساس الحقوق (لأن الحقوق نفسها تتعارض)، وهذا يعني أن الجماعات ستلجأ إلى وسائل أخرى لحل مصالحها أو حقوقها المتعارضة، وستكون الاحتمالات بالتأكيد غير مستقرة لثبات نظام دستوري تحرري، وستكون هذه بالفعل ما هي إلا وصفة لتمزيق المجتمع المدني من خلال الحروب فيما بين الجماعات، وسيكون الانتباه إلى الصالح العام أكثر صعوبة إن لم يكن أمراً مستحيلاً، فحسب ما هو منصوص عليه، لم يعد هناك أي مصلحة مشتركة بين كل الجماعات. وليس من المستغرب أن يتخلل تاريخ أنظمة حقوق الجماعات العديد من الصراعات - العنيفة في كثير من الأحيان - بدلا من التعاون السلمي. وفي الواقع هناك أمر ملفت للنظر مثل نظام الحقوق المتفاوتة التي أيدها كيمليكا حيث تم تطبيقها في أوروبا وانتقدها التحرري التقليدي المجري المؤثر جوزيف إيوتوفوسJosef Eötvös، والذي كان من أبرز المشاركين في ثورة عام 1848 وفي التطورات السياسية التي حدثت في وسط أوروبا فيما بعد، وكما أنه يعتبر أيضاً من أحد الكتاب المتعمقين في المشاكل المتعلقة بالاستقلال السياسي. وأعتذر عن صعوبة ترجمة هذا النص

أنه يمكن تصنيف المصالح على أنها حقوق عندما يتعامل معها النظام القانوني الفعال على أنها كذلك وذلك من خلال استخدام الموارد الجماعية للدفاع عنها. (صفحة 17)، ولقد أثارت نظريتهم تلك حالة هائلة من الفوضى المنطقية، كما قمت بتوضيح ذلك في مراجعة سابقة في صحيفة كاتو 19، رقم 2 (خريف 1999)
(http://www.cato.org/ pubs/journa1/019n2/cj19n2.html).

[76] *البحوث الفيدرالية*، جيمس ماديسون James Madison والكساندر هاملتون Alexander Hamilton وجوني جاي John Jay، تحرير آيزككرامنكIsaac Kramnick (1788: طبعة معادة، نيويورك بنجوين بوكز، 1987) رقم 62، صفحة 368.

المكتوب بالألمانية والمترجم من اللغة الهنغارية، فأنا هنا أقدم انتقاداته المعبرة جدا لمقترحات كيمليكا والتي نشرت في عام 1865:

> يمكن أن تطالب أقلية من الرعايا بالانفصال وبالحكم الذاتي من أجل تأمين حريتها، وقد تطالب أيضاً بتدوين قوانينها بطريقة تضمن الحفاظ على حق كل شخص منفرد باستخدام لغته الوطنية، وليس كحق يتمتع به كفرد وإنما كعضو في مواطنة محددة، بل وأكثر من ذلك، يمكن أن تطالب بأن تقسم وظائف البلد وفقا للجنسية، ويمكن تحديد أعضاء في مناطق محددةمن جنسية محددة بحيث يكونون مؤهلين للمناصب الرئاسية. وباختصار، قد يكون هناك حركة بدأت باسم الحرية والمساواة وانتهت فيما بعد بمطالبة كل شخص بقدر كبير من الامتيازات والمساعي. وكل ما تم وصفه ليس أمرا جديداً، فكل شخص مطلع على التاريخ يعرف كيف تزايدت الطوائف الدينية المختلفة تحت ذريعة الحرية والمساواة والمطالبة بالامتيازات ضد الآخرين. وتعتبر حماية أحد الطوائف من اضطهاد الطوائف الأخرى وإلغاء المناسبات التي تؤدي إلى احتكاكهم ببعض من خلال تحديد مجالات حقوق كل طائفة على حِدة أحد الأسباب التي أثارت مطالب كل طائفة من الطوائف، وهذا يشبه إلى حد كبير إثارة مطالب شعوب معينة حاليا. ففي الدول الكاثوليكية يتم تعيين البروتستانت في أقاليمهم الخاصة بحيث يكون لديهم قلاعهم المجهزة الخاصة بهم والتي تحوي أسلحتهم لحماية دينهم، بل وأيضاًيتم تحديد عدد الأفراد المسموح لهم من كل طائفة لإدارة مكاتب خاصة وتحديد الأشخاص الذي يمثلون جزء من أجزاء مجلس المدينة وإلى أي طائفة ينتمون. ولكن ما هي نتيجة هذه القوانين والإجراءات في تلك المناطق التي يتم فيها البحث عن حلول للتساؤلات المطروحة حول الدين بهذه الطريقة؟ ماذا يمكن أن تكون النتيجة غير التضارب المستمر فيما بين الطوائف المختلفة وقمع الطوائف التي تمثل الأقلية في مناطق معينة والتعصب المفرط لجانب معين دون الآخر وتهيئة الفرص للتعبير عن هذا التعصب. وأصبحت النتيجة من وراء هذا كله هيالحروب الدامية المستمرة التي فرقت أعظم الدول وأحدثت الانقسامات التي لم تبرأ بعد فيما بين أعظم الشعوب الأوروبية وأعاقت تقدم حضارتها. وفي

بعـض الـدول صـارت الصـراعات أكثـر عنفـاً حيـث نـتج عنهـا اضطهاد مطلق لأحد الطوائف. وفي الدول التي لم يحدث فيها قمـع مطلـق لأحـد الطوائـف يـتم البحـث فيهـا عـن تسـوية للخلافـات القائمـة فيمـا بيـنهم مـن خـلال سـن قـوانين تحـدد مجالات حقوق كل طائفة ويتم فيها الوقوف أمام أي اعتداء ضد أي طائفة. يتبين لنا إذن، أنه كلما كانت هناك قوانين متعددة ومفصلة لحماية الطوائف سيكون تحقيق السلام والتناغم فيما بين الطوائف أقل.

ولقد اتبع العصر الحديث طريقا مختلفا في هذا المجال، فبدلا من وضع مجالات خاصة للحقوق والامتيازات لكل طائفة تم تأسيس مبادئ لحرية المعتقد لدى كل طائفة تقضي بعدم تأثير التنوع الطائفي على حقوق المواطنة للأفراد. ولقد تم الوصول إلى إجابة ثابتة عن التساؤل عن إلى أي طائفة ينتمي أحد الأفراد، فالإجابة على هذا التساؤل يحسمه ضمير الفرد نفسه، أي أن المحافظة أو إفشاء الدين هو أمر عائد للأفراد أنفسهم، والقانون غير مسؤول عن ذلك فيما عدا حماية الأفراد للاستمتاع بالحرية الممنوحة لهم، فطالما طبقت هذه القاعدة بشكل مستمر فإن مسالة الدين سيتم حلها تلقائياً[77].

سيكون هنا للأفراد مصالح متعددة تخدمهم من خلال كونهم أعضاء في جماعات، كما أنه سيكون هناك مصالح تخدم الجماعات أيضاً، ولكن لم يفلح كلا الاعتبارين في تبرير القضاء على مبدأ الكل متساوون أمام القانون واستبدال هذا المبدأ الوحيد الذي يعتبر من أعظم إنجازات الحضارة بأنظمة متنوعة للحقوق التفاضلية. ويجب أن يتم الاعتماد في السعي على كل من مصالح الأفراد والجماعات على الجمعيات التطوعية بشكل منفرد وذلك ضمن نطاق نظام المساواة في الحقوق الأساسية للأفراد.

قد يتساءل البعض كيف يتم ضمان احترام حقوق الأفراد من قبل الجماعات التي ينتسبون إليها؟ وهذا تساؤل مضلل وذلك بسبب أن الحياة ببساطة لا تقدم ضمانات، فالشيء الوحيد الذي يمكن مناقشته بشكل مجدهو الإمكانات والاحتمالات والذي يجعل الشيء أكثر احتمالا في احترام

---

[77] Josef Freiherrn von Eötvös، *Die Nationalitatenfrage*، ترجمه من اللغة المجرية إلى الألمانية الدكتور ماكس فولك Dr. Max Falk (Pest, Hungary: Verlag von Moritz Rath, 1865) صفحة 47-145. ولقد صرح لودويغ فون مايسزLudwig von Mises السياسي الاقتصادي الليبرالي في عام 1919 في أعقاب كارثة الحر ب العظمى: "على من يرغب بالسلام فيما بين الشعوب أن يكافح بشدة من اجل تقييد تأثير الحكومة" الشعب والدولة والاقتصاد: مساهمات في السياسة وتاريخ عصرنا الحالي (نيويورك : مطبعة جامعة نيويورك) 1983) صفحة 77.

حقوق وكرامة الأعضاء هو حق الخروج من الجماعة، فالكثير من الولايات الحديثة أدركت أن حق الخروج من المنطقة أفضل من تقييد الخروج، ولكن لا تزال الأقاليم تفرض قيمة عالية على حق الخروج من الولاية فيجب على الشخص أيضاً أن يخرج من كل الجمعيات الأخرى في المجتمع المدني. وفي المقابل فإن الخروج من جمعية معينة في المجتمع المدني لا يعني عادةالخروج من جميع الجمعيات، فثمة نهج واعد قدمه بعض الليبراليين التقليديين وهو ما يسمى بحق "الخروج الداخلي". وقد أشار ويلهالم فون هامبولت إلى الخطر الناتج عن إعطاء المشاريعلمؤسسة ما تمارس القوة بشكل كبير، فأضاف قائلا:

> ليس هناك شيء غير متفق عليه سوى التخلي عن المجتمع رغبةً في الهروب من الولاية القضائية ومنع المزيد من طلبات تصويت عامة الناس لقضاياهم الفردية، ومع ذلك لا يزال هذا أمرا مستحيلاً فعندما نفكر في الانسحاب من الجسد الاجتماعي فذلك يعني انسحابنا من الدولة، وفضلا عن ذلك، سيكون منالأفضل الدخول في اتحادات منفصلة في جمعيات معينة من التعاقد معهم بشكل عام تحسبا لحالات طارئة غير محددة في المستقبل[78].

ولقد حذا هربرت سبنسر حذو ويلهالم فون هامبولت، فاقترح "الحق في تجاهل الدولة" في عمله العظيم *إحصاءات اجتماعية*[79]، فقد طور مجموعة من المقترحات الأكثر واقعية لـ "استقلالية الشخصية" في وسط أوروبا للتعامل مع أخطر مشاكل النزاعات الوطنية. وافترض إيتفوسEötvös بأنه قد تقل الصراعات على الوطنية إذا ما تم الحد من سلطة الدولة والخيار الجماعي ومن خلال ترك تقرير الحياة الاجتماعية للجمعيات التطوعية قدر الإمكان[80]. ولقد افترض آخرون ممن اتبعوا خطاه أن اختيار المواطنة هو اختيار شخصي يتم تسجيله من قبل الحكومة، ولقد اقترحت فكرة "استقلال الشخصية" في السنوات الأخيرة من حكم المملكة النمساوية الهنغارية، وأيضا في الجمهورية النمساوية من قبل

---

[78] ويلهالم فون هامبولتWilhelm von Humboldt، *حدود عمل الدولة*، صفحة 36

[79] هربرت سبنسر Herbert Spencer، إحصاءات اجتماعية (1850؛ إعادة طباعته في نيويورك: منظمة روبرت سكالكنباتشRobert Schalkenbach Foundation، من عام1995.

[80] انظر إلى تعامل إيتفوس مع العلاقة بين ما أسماه بـ "الأفكار المسيطرة في القرن التاسع عشر": الحرية والمساواة والمواطنة، لا حظ أن ثلاثتهم متعارضون، ومع ذلك نجد انه لو تم تحقيق تلك الأفكار فإنه لابد من أن تسيطر إحداهن على البقية، وقد دافع إيتفوس عن الحرية بكونها الفكرة التي سيتم بناء الأفكار الأخرى عليها. انظر إلى عمليه *Der Einfluss der herrschendenIdeen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*والذي تمت ترجمته من قبل الكاتبمن النص الأصلي الهنغاري (Leipzig, Germany: F. U. Brockhaus, 1854).

"الماركسيين النمساويين". وقد أقرّاوتوباور Otto Bauer وكارل رينير Karl Rennerأن المبالغة في مسائل الدين واللغة والثقافةوالخيار الجماعي يؤدي إلى الصراعات، كما أكدوا على أن الماركسية جعلتهم يؤمنون بأن "العلاقات الاقتصادية" ستكون متناغمة إذا ما طبقت تلك المسائل التي تهتم بالاختيار الجماعي (وقد يكون لهم العذر في اعتقادهم هذا، حيث لم يتم تطبيق الاشتراكية حينئذٍ)، ولكن أقنعتهم معرفتهم بالصراعات الدينية واللغوية والثقافية كما أقنعت إيتفوس بأن الاختيار الشخصي هو مفتاح السلام والانسجام.[81]

ولسوء الحظ، أصبح الاتجاه السائد لدى الدول الغنية الليبرالية في السنوات الأخيرة يميل إلى الحد من الدخول والخروج في مناطق الدولة، ولقد استندت يايلتامير في عملها الأخير الوطنية التحررية على تشريعات التحررية التقليدية في حرية التجارة والسفر كما في فلسفة *reductio ad absurdum*، تلك النظرية الغريبة التي لا يمكن أن يقبلها شخص جاد.[82]

وكتب "ويل كيمليكا" أن المواطنة في ذاتها هي "مفهوم لجماعات متميزة عن غيرها بشكل متوارث" وصرح بأنه "ما لم تكن المجموعة راغبة في إما قبول حكومة عالمية واحدة أو حدود مفتوحة بشكل تام فيما بين الدول- وعدد قليل جدا من أصحاب النظريات الليبرالية أيدوا أيا من هاتين الرغبتين-فإن توزيع الحقوق والمصالح على أساس المواطنة سيقوم على معاملة الناس بشكل مختلف حسب عضويتهم في المجموعة[83]. وكانت حرية السفر والتجارة ميزة من ميزات الليبرالية في وقت مضى، ومن المحزن أن تؤيّد الحماية المكثفةمن كلاب الحراسة والأسلاك الشائكة الآن من قبل من يصفون أنفسهم بـ"الليبراليين". ويبدو أن براين باري Brian Barry لا يعلم بأن اقتراحه الذي جاء بتقييد تنقل الأميركيين من الأصول الإفريقيةبين الولايات بالفعل تم تطبيقه بموجب قانون جيم كرو حين أكدبشكل محدد وبدون الاستناد على دليل أو حجة على ما يلي:

---

[81]انظر إلى Otto Bauer, Die Nationalita¨tenfrage und Die Sozialdemokratie, in Dr. Max Adler and Dr. Rudolf Hilferding, Herausgeber, Marx Studien: Bla¨tterzurTheorie und Politik der WissenschaftlichenSozialismus, Zweiter Band (Wien, Austria: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1924); Karl Renner, Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen: In besondererAnwendung auf Oesterreich (Leipzig, Germany, and Wien, Austria: Franz Deuticke, 1918) وانظر إلى إيضاحات روبرت آي كان Robert A. *Kann* *الإمبراطورية المتعددة الجنسيات: القومية والإصلاح الوطني في مملكة هابسبورغ، 1848-1918، المجلد الثاني إصلاح الإمبراطورية* وخاصة صفحة 154-78

[82]يايلتامير Yael Tamir، *الوطنية التحررية* (برينستون، إن. جي.: مطبعة جامعة برينستون، 1993) وقد اقتبست تامير من بروس اكيرمان في كتابه *العدالة الاجتماعية في الدول الليبرالية* حيث كتبت: "إذا كانت النظرية الليبرالية غير قادرة على تبرير الموقف الذي ينص على 'يجب على المقيمين من غير المواطنين الاعتماد على سياسة خيارات المواطنين إذا كانوا سيكتسبون الحقوق نيابة عن أنفسهم' فانه يجب عليها أن تذل العقبات وان تسمح للأسواق التحكم بالهجرة " (صفحة 127). وبعد عدة فقرات مباشرة سيبدو ذلك للقارئ التحرري التقليدي انه ليس استدعاءً لسياسة التحررية التقليدية وإنما هي *reductio ad absurdum*.

[83]كيمليكا، المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 124.

> أن أميركافي واقعها تجمع فيما بين ضوابطها على مستوى الدولة التي تفرضها على الهجرة وبين سياساتها الفيدرالية الصارمة لتحقيق التنمية الاقتصادية في الجنوب مع التأكيد على أن الحقوق القانونية والسياسية للسود ستكون أفضل من تلك الموجودة في الواقع. وهذا مجمل ما أنادي به لتحقيقه في العالم أجمع.[84]

يبدو أن باري لا يعلم بوجود مثل هذه القيود التي كانت جزءا رئيسيا من نظام جيم كرو الذي فرضته الولاية، وأنه تم تبرير وجودها على أساس تأمين رفاهية الأميركيين الأفارقة أنفسهم، وأنهلولا تلك القيود لقام "النواب الفاسدون في الساعة الأخيرة من منتصف الليل مكللين بالوعود والنوايا الكاذبة لإقناعالسكان الجاهلين تماما بأمورهم المالية على ترك منازلهم الآمنة، وبالتالي تعطيل أوضاع العمل"[85]. ولقد أوقف بيري حقوق الأفارقة الأميركيين في التنقل من ولاية لولاية بحثا عن ظروف عمل وأجور أعلى وذلك من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو حالياً يسعى إلى تنفيذ نظام لفرض القيود على التنقل على المستوى العالمي، ولم يتطرق باري إلى أساتذة الجامعات البريطانيون القوقازيون الذين هاجروا من لندن إلى نيويورك بحثاً عنظروف عمل وأجور أفضل. ومن المحتمل أن يكون برايان بيري نفسه معفىً من هذه القيود، (فعلى كل حال، الحيوانات جميعها متساوية ولكن بعضها يتمتع بمساواة أكثر من البعض الآخر).

إن مسألة حرية التنقل تلك تزداد حدةً عند دخول حدود الولاية الغنية، حيث عادة ما تستحوذ على مجموعة واسعة من الاستحقاقات الإيجابية، فغالبا ما ينظر إلى المهاجرين لها على أنهم طفيليات أو مستغلون لمواطني هذه الدول الغنية التي هاجروا لها، (وينتج عن وجود الاختلاف في الحقوق فيما بين المواطنين من داخل البلد والأجانب من خارج البلد تزايد الكراهية والحسد والاستياء والعنصرية وازدراء الأجانب وظهور أعمال العنف والوحشية، فلهذا السبب ترفضها الليبرالية). ومن هذا يتبين لنا أن جميع الدول الغنية لديها قيود على الهجرة، كما أنها تعزز فعالية حركات مقاومة الأجانب، فإذا كانت القيود المفروضة على حرية التنقل النتيجة المنطقية

---

[84]براين باري Brian Barry في "السعي من أجل تحقيق التناسق: رؤية تشكيكية" في الحركة التحررية: مسائل أخلاقية في هجرة الناس والأموال عبر الحدود الوطنية، كتبه براين باري وروبرت أي قودن (جامعة بارك: مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا،1992) صفحة 284-85.

[85]هذه كلمات العقيد بتلر الذي حاكم النائب المهاجر آر. إيه بيق لق ويليام R. A. ‘‘Peg Leg’’ Williams لانتهاكه قانون جورجيا للنواب المهاجرون- في *استعراض قانون تكساس 76*رقم 4، لديفيد إي بيرنستاين "قانون واقتصاديات قيود ما بعد الحرب الأهلية المعنية بهجرة الأميركيون من الأصول الإفريقية بين الولايات. (مارش 1998)، صفحة 809، وصفحة 781-847.

لليبراليـة الـدول الغنيـة (وحقيقـةً أن عـدد مـن الـدول الغنيـة الليبراليـة تأثرتبالآثار المترتبة على التمسك بالدول الغنية في هذا الاتجاه بالتحديد)، فسـيكون هنـاك سـبب وجيـه لأصـحاب الليبراليـة الحديثـة لـرفض كـلا مـن حقـوق الجماعـة ونظريـة المصـلحة فـي الحقـوق واللجـوء إلـى المفهـوم التقليـدي لليبراليــة فيمــا يتعلــق بــالحقوق وعلاقــة الأفــراد المناســبة للجماعات.

إن ما يحدد العلاقة المناسبة بين الأفراد والجماعات والدولة هو الموافقة بشـكل عـام والمتمثلـة فـي موافقـة الأفـراد بانضـمامهمفي الجمعيـات التطوعية على أساس المصلحة العامة، وتتفاعل هذه الجمعيات بدورها مع جمعيات أخرى ومع أفراد آخرين على أساس القبول المتبادل، وتستمد الحكومات "سلطتها العادلة من موافقة المحكومين." وهذا حسب ما جاء في إعلان الاستقلال الأميركي.

قــد يوافــق الأفــراد علــى تشــكيل مجموعــات تطوعيــة ســعيا لتحقيــق مصالحهم المشتركة، وفي موافقتهم هذه لتوحيد ممتلكاتهم يمكنهم أن يوجدوا شخصيات وهمية (على سبيل المثال: شركات) بحيث يكون لها علاقات قانونية مع الأفراد والشركات الأخرى وولايات أخرى، ويمكن لهذه الشــركات أيضــاً أن تأخــذ علــى عــاتقهم مســؤولية قانونيــة وأن تتــولى المسؤولية الجماعية نيابة عن أعضائها. ولكن بالنسبة لليبرالية التقليدية يجب أن يتم تأسيس الشخصيات الوهمية على أساس موافقة الأفراد الحقيقيينفردا فردا بدلا من الموافقة النسبية.

وتصر التحررية التقليدية، في الظروف الاعتيادية على الأقل، على أن حرية البشر الأفراد هي أعلى نهايات السياسة، وهي ليست الغاية والهدف من الحياة نفسها ولكنها على الأرجح الشرط الذي يحقق غايات الحياة.

11. الليبرالية التقليدية، والماركسية، والصراع الطبقي: النظرية الليبرالية التقليدية في صراع الطبقات

إن تاريخ جميع المجتمعات الموجودة إلى يومنا الحالي ما هو إلا تاريخ الصراع الطبقي.

كارل ماركس[86]

لقد أصبحت فكرة الصراع الطبقي مرادفة بالفعل للتحليل السياسي الماركسي وفي الواقع هناك اعتقاد شائع على نطاق واسع بأنه حتى في إثارة موضوع الصراع الطبقي هناك إشارة للتعاطف مع البرنامج الماركسي، بالرغم من أن ماركس لم يختلق هذه الفكرة من العدم وإنما تبناها من الآخرين وأضاف إليها شيئا من اختراعه، فكتب في رسالة له لصديقه الأميركي من أصل ألماني جوزيف ويدمايرJoseph Weydemeyer:

> لا يعود الفضل لي في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع الحديث ولا حتى الصراع فيما بين هذه الطبقات، فقبل وقت طويل مضى وصف المؤرخين من الطبقة الوسطى التطور التاريخي لهذا الصراع بين الطبقات كما قام الاقتصاديون من الطبقة الوسطى أيضاً بتشريح الطبقات، ولكن الجديد الذي جئت به هو إثبات: 1) أن وجود الطبقات أمر مرتبط فقط بمراحل تاريخية مرتبطة بتطور الإنتاج، 2) وأن الصراع الطبقي يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية الطبقة العاملة، 3) وأن هذه الدكتاتورية ستؤدي إلى إلغاء كل الطبقات وبالتالي وجود مجتمع لا طبقي.[87]

وعندما أشار ماركس في هذا المثال إلى المؤرخين والاقتصاديين من الطبقة الوسطى فإنه يقصد بهم الكتاب التحرريون التقليديون من العقود السابقة وعلى الأخص الكتاب التحرريون الفرنسيون المرتبطون بمنشورات *Le Censeureuropéen*. وفي رسالة أخرى أطلق ماركس على المؤرخ أوقستين تييري Augustin Thierry، وهو أحدمحرري صحيفة *Le Censeureuropéen* اسم "الأب في الصراع الطبقي" في تاريخ الكتابات

طبعت هذه المقالة كورقة عمل في معهد جامعة جورج ماسون للدراسات الإنسانية، يولية 1988.

[86]كارل ماركس "بيان الحزب الشيوعي،" ديفدفيرنباتش، كتبة كارل ماركس: كتابات سياسية، المجلد الأول، ثورة عام 1848 (نيويورك: فينتاج بوكز، 1974) صفحة 67.

[87]كارل ماركس، رسالة الخامس من مارش، 1852 لجوزيف ويدماير في *أعمال مختارة: المجلد الأول* (موسكو: 1951)

الفرنسية."[88]ولقد استعار ماركس النظرية التي تأسست من خلال الفهم العميق للتاريخ مع وجود نظام سياسي اقتصادي فأخضعها إلى مجموعة من الالتباسات التاريخية والسياسية والاقتصادية.
وهناك على الأقلأربعة مصادر ساهمت بخلق هذا الالتباس، الأول: في الوقت الذي بدأ ماركس فيه دراسته في السياسات الفرنسية وفي التاريخ، أصبح مفهوم الطبقة الوسطى مشوشا بشكل ميئوس منه؛ فقد قام سان سايمون وتلاميذه من بعده بتعقيد نموذج الطبقات الذي جاء به تيري ومعاونوه. والثاني: اخطأ ماركس فهم الكتابات في النظرية الاشتراكية التي جاء بها ريكاردو Ricardian Socialists، وعلى الأخص هجوم توماس هودسكانThomas Hodgskinعلى "الرأسمالية" والذي هدف إلى إيجاد مايسمى اليوم بـ "بالنظام الإقطاعي" أو "المذهب التجاري" وليس إلى اقتصاديات الأسواق. والثالث: هو أن ماركس أضاف على الاعتبار التاريخي والاقتصادي للطبقات التي وضعها الفرنسيون الليبراليون، (والمعروفة في ذلك الوقت بـ "الصناعيون" أو المدافعون عن نظام "التصنيع".) نظام فلسفة هيغل الجدلية التي تتعارض مع الفرد بذاته ومع وضعه العالمي. والرابع: هو أن ماركس أخذ النظام الاقتصادي لريكاردو، المبني على نظرية قيمة العمل بنتيجتها المنطقية، والحد من اللامنطقية التي تسهم في إيجاد البؤس، حيث المجلد الأول من رأس المال ظهر في 1867، أي قبل ثورة علم الاقتصاد بثلاث سنوات فقط التي وضعت على أساسات سليمة.
وسأقدم هنا صورة عن أصول النظرية الطبقية والتغيرات التي مرت بها على أيدي المنظرين الاجتماعيين، ابتداء من الاقتصاديين الليبراليين التقليديين إلى سان سيمون وانتهاءً بماركس، وسأقدم أيضاملحقا لنقد موجز عن المذهب الماركسي في الصراع الطبقي والاستغلال.

الاستيلاء والنظرية الطبقية والاقتصاديون الليبراليون

غالبا ما تدعي الماركسية بأن الليبرالية التقليدية " ليس لها جذور تاريخية" وأنها "ساذجة" على العكس من النظام العلمي الماركسيالمتأصل في التاريخ، قد يكون هذا الادعاء صحيحا فيما يتعلق ببعضأشكال الليبرالية ولكن من المؤكد أن هذا لا ينطبق على الليبرالية التي بدأها المنظرون والاقتصاديون الفرنسيون والتي ألهمت ماركس في بعض أعماله. وقد

---

[88]كارل ماركس، رسالة إلى فريدريك إنغلزFrederick Engels، يوليه 27، 1854. وأشار ماركس في هذه الرسالة إلى الدور الكبير الذي قام به تيري *Essaisurl'histoire de la formation et des progrès du Tiers État* (1853: جنيف: أعيدت طباعتها في 1974) حيث انتقد تيري أولئك الذين يرون الصراع الطبقي من خلال التفاعلات الطوعية فيما بين الأسواق.

يُفسر نجاح الماركسية في جذب أتباع أهل العلم بانعدام شهرة المفكرين الليبراليين الذين حفظ التاريخ أعمالهم، وبهذا الشأن كتب لاري سايدنتوبLarry Seidentopفي مقارنة له بين الليبرالية والاشتراكية :"لقد وضعت هذه المقارنة بطريقة تم فيها تجاهل كفاءة الأفكارالليبرالية في القرن التاسع عشر وتجاهلت أيضاً الدور المهم لأساليب الحجج والمواضيع التي عادة ما تنسب إلى"الاشتراكية" والتي شكلت في تلك الفترة دورا مهما في الفكر التحرري، في حين أنالمفكرين الليبراليين هم من قاموا *بتقديم* بعض تلك الطرق المستخدمة في تلك الحجج والمواضيع التيتبناها فيما بعد الكتاب الاشتراكيون. فمن العدل، على ضوء ما سبق،أن نعترف بأن المقارنة بين هذين الاصطلاحين لم تنصف الليبرالية في أنها لم تنسب تلك النتائج لها"[89]. ففي أعقاب ذلك نشأ صراع الطبقات والنظريات الطبقية.

إن النظرية الطبقية بالتأكيد ليست جديدة، فقد كتب علماء السياسة القدماء عن التقسيمات بين الأغلبية والأقلية، وبين الفقيروالغني، وبين العبد والحر. ولكن الجديد هنا هو تأسيس النظرية الطبقية على أساس الفهم العميق للتاريخ والتطورات التاريخية الذي فتح المجال لمنهج جديد للكتابات التاريخية المبنية على مصادر أصلية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى على أساس فهم القوى الإنتاجية التي تحققت بفضل علم الاقتصاد السياسي الوليد.

لقد قام الفرنسيون في القرن التاسع عشر بدراسة الاعتبارات الاقتصادية والتاريخية للطبقات الاجتماعية وميزوها عن الطبقات المنتجة والطبقات المستغلة، وهم في ذلك يحاكون التمييز بين المجتمع والدولة الذي وضعة الثوري الأميركي توماس باينThomas Paine، فما قام به باين في دعايته الثورية في كتابه *المنطق السليم* هو أنه انتزع عباءة الألوهية من الطبقات الحاكمة الأوربية، وقال في هذا الشأن: "إذا مانزعنا الغطاء المظلم الذي وضعته العصور القديمة، وتعقبنا سلالة الملوك الحاليين من بداية ظهورهم حتى نصل إلى أول ظهور لهم فمن المحتمل جدا أن نجد أول ملك ما هو إلا رئيس عصابة همجية متهورة، منح لقب الرئيس من بين مجموعة من اللصوص بسبب أساليبه البربرية الماكرة في الحصول على السمو والرفعة، فيستغل تزايد السلطة الممنوحة له بزيادة عمليات النهب

[89]لايري سايدنتوبLarry Seidentop ’’تقليدان تحرريان‘‘ في كتابات آلان رايان، *مفهوم الحرية: مقالات على شرف إزايا برلين Isaiah Berlin* (أكسفورد: صحيفة جامعة أكسفورد،1979)، صفحة 153.

والسيطرة على الشعوب المتقاعسة الذين يكتفون بالمعونات المتكررة مقابل صمتهم ورضوخهم لضمان سلامتهم".[90]

لقد كتب توماس باين عن الأصول الملكية الإنجليزية"إن السافل الفرنسي الذي جاء هو وعصابته المسلحة فنصب نفسه ملكا على إنجلترا رغما عن المواطنين ما هو إلا نذل تافه بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وليس في ذلك أي شيء من معاني الألوهية."[91]

إن المفهوم القائل بأن الفتوحات تشكل أساس السلطة السياسية قد أولي أهمية خاصة في الفكر الفرنسي الليبرالي، وذلك بسبب مقالة بنجامين كونستانت المؤثرة *De l'esprit de conquéte et de l'usurpationdansleur rapports avec la civilization europécne* (1814) التي ميزت بين روح التجارة وروح الحرب، فهذا التمييز له مرجع تاريخي ونظام علمي مع خبراء الاقتصاد الفرنسيين. ولقد كان اوغستينثييريAugustin Thierryالمؤرخ والمتعاون مع تشارلز كومتي Charles Comte وتشارلز دينويCharles Dunoyer في ريادة المنشورات الليبرالية في مطلع القرن التاسع عشر في فرنسا " *Le Censeureuropéen*"[92]أحد الرواد المؤسسين لنظرية الاستيلاء على الدولة كأساس تاريخي راسخ.

وفي قراءة له لكتاب ديفيد هيوم*تاريخ إنجلترا* كتب: "لقد كانت لي مساهمات جادة في *Censeureuropéen*، وتعتبر من أكثر المساهمات جرأة ولفتاً للأنظار من بين جميع المنشورات الليبراليةفي تلك الفترة. لقد كانت خلاصة ردة فعل عامة الناس ضد الحكومة الإمبراطورية هي تزايد كراهية الاستبداد العسكري، ولقد انضممت أنا إلى هذا النفور الثوري العميق بدون تفضيل أي شكل معين من أشكال الحكومة ولقد شعرت بالاشمئزاز تجاه المؤسسات الإنجليزية حيث لا نمتلك سوى التقليد

---

[90]توماس باين Thomas Paine، *المنطق السليم* (نيويورك: بنجوين بوك، 1976) صفحة 77. لقد كان باين واضحا جدا في التمييز بين المجتمع والدولة. ففي مطلع كتابة المنطق السليم أكد على هذا التمييز بخطوط عريضة:
لقد خلط بعض الكتاب المجتمع بالحكومة بل وأحيانا لم يميزوا أبدا بين الاثنين؛ في حين أن المجتمع والحكومة ليسا فقط مختلفان وإنما أيضاً لهما أصولا مختلفة، فالمجتمع تشكل بإرادتنا ويدعم سعادتنا بشكل إيجابي ويوحد أهوائنا، وتشكلت الحكومة من جراء آثامنا فهي تضمن سعادتنا بشكل سلبي من خلال تقييد رذائلنا، فإحداهما يشجع العلاقات والآخر يخلق المفارقات، فالمجتمع موالي والحكومة تأديبية. وجود المجتمع في أي دولة يعتبر نعمة، في حين تعتبر الحكومة شر لابد منه حتى في أفضل أحوالها. (نفس المرجع، صفحة 65)

[91]نفس المرجع، صفحة 78.

[92]للمزيد من النقاشات والمعلومات حول التحليل الاجتماعي لهؤلاء المفكرين اطلع على ليونارد بي ليقيو,Leonard P. Liggio "تشارلز دينوي والليبرالية التقليدية الفرنسية"، مجلة الدراسات الليبرالية 1، صيف 1977، وانظر أيضاً إلى مارك وينبيرغMark Weinburg، "التحليل الاجتماعي لثلاثة من الليبراليون الفرنسيون في مطلع القرن التاسع عشر: كومت ودينوي، مجلة الدراسات الليبرالية 2، شتاء 1978.

البغيض والمثير للسخرية. وذات مرة في محاولتي لتكوين فكرة عن هذا الموضوع من الأبحاث التاريخية وكنت حينها منهمكا في قراءة بعض الفصول من كتاب هيوم Humeولمعت في ذهني فكرة فهتفت وأنا أغلق الكتاب "كل هذه التواريخ تعود إلي الغزو، وهناك غزو تحتها"93. وفي عام 1826 قام تييري بنشر كتابهتاريخ استيلاء النورمانديين على إنجلترا.

ولقد ركز تييري في أبحاثه بشكل كبير على تأسيس الدولة الإنجليزية في كتابه المشهور*تاريخ استيلاء النورمانديين على إنجلترا*، وعلى تأسيس الدولة الفرنسية في كتابة*رسائل في تاريخ فرنسا Lettressurl'Histoire de France* وفي حكايات سلالة الميروفنجيان(1840) *Tales of the Merovingian Franks*،وغيرها من الأعمال. وكانت الدولة في ذلك الوقت الإرث الباقي من الفتوحات التي قام بها النورمانديون في إنجلترا وفتوحات الإفرنج في فرنسا في السنوات الماضية، ولقد كلف تييري نفسه بكتابة تاريخ التحرر الذي تحقق بكفاح المظلومين والمستعبدين ضد أسيادهم. كما كتب في كتابه (*تاريخ فتوحات النورمانديين في إنجلترا*) معاناة شعوب السلت تحت حكم الأنجل، والساكسون والجوت وغيرهم *من الغزاة الهمجيين*، ثم تناول معاناة هذه الجماعات من جراء اعتداءات الدينماركيين، وأخيرا، تكلم عنقسوة حكم النورمانديين المحكم على أسلاف الغزاة السابقين، وهكذا، كل جماعة تغزو وتنتصر تأتي بعدها جماعة فتحول نصر السابقة إلى هزيمة. فالتاريخ الذي تناوله تييري كان جديدا من نوعه حيث يحكي قصة تنامي الحرية بدلا من تناول جرائم الحكام و"المجازر التي تم تجاهلها والتي لوثت سجلات أمتنا التاريخية"[94]. وكتب أيضاً في تاريخ فرنسا في عرض *Le Censeureuropéen*:

> من منا لم يسمع ببؤس طبقة من الناس ممن حفظوا للإنسانية الفنون والآداب الصناعية في أيام الغزوات البربرية؟ وممن أثير غضبهم من قبل الفاتحين ومن قبل أسيادهم وأذيقوا الأمران ولم يحصلوا إلا على القليل مقابل كدهم، ولكن وعيهم بفعل الخير وحمايتهم لأبنائهم وللعالم كانت البذور التي

---

[93]اوغستين تييري، Augustin Thierry، مقالات تاريخية (فيلاديلفيا: كيري اند هارت، 1845)، الصفحة السابعة. إن الاشمئزاز من المؤسسات الإنجليزية الذي عبر عنه تييري كان ردة فعل على المثالية التي ادعاها الكتاب الفرنسيون السابقون على "التحريرية الإنجليزية" وعلى المفهوم السائد الذي يقول بأن إنجلترا نفسها هي التي أيدت ردود الأفعال الغير تحررية في القارة الأوروبية. اطلع على النقاشات عن تغيير التحرريون الفرنسيون من ميلهم القوي إلى كل ما يتعلق بإنجلترا إلى الخوف وكره كل ما يتعلق بإنجلترا التي كتبها رالف رايكوRalph Raico، "نظرية استغلال التحررية التقليدية: تعليق على ورقة البروفسور ليغوLiggio" مجلة الدراسات التحررية 1، صيف 1977، صفحة 181-182.

[94]اوغستين تييري Augustin Thierry مراجع لـ*Le Censeureuropéen*. *Commentairesurl'Esprit des lois de Montesquieu السابع (1818). وترجمه للغة* / الإنجليزية مارك وينبرغ، "نظرية التوجه نحو الصناعة الليبرالية التقليدية"، ورقة عرضية رقم 5 (نيويورك: مركز الدراسات الليبرالية، 1978).

> حصدوا منها حضارتهم. أولئك هم عبيد الأرض آباؤنا حماة فنوننا ونحن أبناؤهم، أولئك هم التابعون وسكان القرى الذين سحقهم الفاتحون، ففي ذكراهم تتجلى الفضيلة والمجد، ولكن لم تتألق هذه الذكريات بالقدر الكافي لسيطرة آبائنا الأعداء على التاريخ.[95]

كان تاريخ الحرية حافلاً بمحاولات التحرر من أغلال العبودية، وبدأت هذه المحاولات من خلال ثورات المجتمعات المحليةفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر "التي كان همها الأول تنظيموتعزيز وحدتهم والتأكيد عليها بحلف اليمين، فتلك كانت هي المؤسسات التي تحققت بالكد والحرية حيث سخر القائمون عليها أنفسهم للإنتاج من أجلالمجتمع والدفاع عنه. وهكذا تشكلت المجتمعات المحلية".[96] لقد كانت تلك هي الحركة التي مهدت الطريق لنمو القوى المنتجة التي غيرت العالم، في حين أن النظام الإقطاعي القائم على النهب والقهر نما نموا محدودا ونما بجانبه نظام مواز ومنافس له للحرية وللإنتاج وللتجارة. فهذا التغيير في القوى الإنتاجية المادية للمجتمع يعتبر القوة المحركة للثورات التي اجتاحت أوربا. وفي حين أن التاريخ بدايةً عتم التفرقة بين السلالات واللغات التي فصَلت الطبقات الحاكمة الظالمة عن الطبقات المنتجة المضطهدة ثم قضى عليها نهائيا في الأخير إلا أن التمييز الأساسي لا زال موجوداً بين البعض ممن ينتجون الثروة من خلال العمل والتبادل الطوعي[97].

لقد وضع التمييز بين الإنتاج والمجتمع من جهة، وبين الاختلاس والدولة من جهة أخرى على أساسات راسخة في علم الاقتصاد وتم تطويره من قبل ديستوت دي ترايسيDestutt de Tracy وجان بابتيست ساي-Jean Baptiste Say. وبالفعل تم تعريف المجتمع بوضوح لا لبس فيه مع السوق، فوصفه دي ترايسي في *أطروحة في الاقتصاد السياسي* بأنه "

---

[95] نفس المرجع

[96] نفس المرجع. انظر أيضاً إلى مناقشة مؤسسات المجتمعات المحلية التي تحكمها الأيمان في هارولد بيرمان، القانون والثورة: تشكيل العرف القانوني في الغرب (كامبرييدج، ماس.: مطبعة جامعة هارفرد، 1983)، وخاصة صفحة 357-403.

[97] اوغستين تييري، تاريخ فتوحات النورمانديون لإنجلترا (نيويورك: إي بي دوتن وشركاه، عام 1972) صفحة 3:

أن الكفاح الذي نلاحظه الآن بين الطبقات الوسطى والعليا في العديد من البلدان من أجل نظم الأفكار أو الحكومة ليس إلا كفاحاً بين الشعوب الفاتحة والشعوب التي استعبدت فيما بعد، وهكذا فان سيف الفتوحات في تغييره للملامح الأوربية وتوزيع المقيمين في المناطق المفتوحة إلى شعوب مختلفة قد خلف سمات أصلية لكل شعب من شعوب أوروبا التي نشأت من خليط من الأجناس المختلفة. وتعتبر سلالة الفاتحين الطبقة السائدة لتكون متميزة عن غيرها، فشكلت نبالة قتالية اختارت تجنيد صفوفها من الطموحين المغامرين الهائجين ضد الطبقات الدنيا من أجل الحفاظ على بقائها، فأحكمت قبضتها على السيادة ضد الجماعات الكادحة المسالمة، ودامت حتى تم القضاء على الحكم العسكري الذي خلفه الغزو على تلك البلاد. وهكذا حرمت السلالة المعتدية من ملكيتها للأراضي ومن القيادة، فأصبحوا يعيشون بكدهم بدلا من قوة السلاح ويسكنون في المدن بدلا من القلاع، فتشكل مجتمعا آخر يتعايش جنبا إلى جنب مع المجتمع العسكري من الغزاة.

ليس إلا سلسلة من التبادلات المستمرة المحضة"[98].فقد كان التبادل نموذجا مثاليا للعلاقات الاجتماعية، وذلك لأن "التبادل هو عملية تجارية يستفيد منها كلا الطرفين، فعندما أقوم بعملية تبادل تجارية بشكل حر وبدون قيود فإن رغبتي في الحصول على الشيء تفوق ما قدمت في المقابل، وعلى العكس من ذلك، فإن الشخص الذي قمت بمساومته يرغب بما قدمت أكثر من رغبته فيما أعطاني إياهفي المقابل"[99]. وكما كتب دي ترايسي "إن منفعة المجتمع الحقيقية تكمن في تقديم استعدادات وافرة ومتماثلة فيما بيننا التي تتمثل في عدد لا يحصى من المزايا الصغيرة الخاصة والتي تنشأ باستمرار فتشكل المنفعة العامة، والتي من خلالها يتحقق الكمال في المجتمع"[100].

لقد تم تقسيم العالم إلى طبقتين عظيمتين وهما: المنتجون والمستغلون، وكما كتب تشارلز كومتي في مقالته "مع تزايد الفقراء المعدمين والموظفين الرسميين والمتقاعدين":

> لقد قلنا مسبقا بأنه يوجد في هذا العالم فقط طرفان عظيمان وهما: أولئك الذين يفضلون أن يعيشوا من نتاج جهدهم أو من أملاكهم؛ وهم المزارعون والمصنعون والتجار والعلماء، وأولئك الذين يفضلون العيش من جهد وأملاك الآخرين؛ وهم رجال الحاشية وأصحاب المكاتب والرهبان والجيوش الدائمة والقراصنة والمتسولون.

"لقد كان هذين الحزبين في حالة حرب مستمرة منذ نشأة العالم"[101]

وأيضا، قسم تشارلز دينوير طرق تراكم الثروة على قسمين؛ إما أن تكون بالنهب أو بالإنتاج، فقد كتب في بداية مقالته "في نظام توازن القوى الأوربية"، "أن أول شيء تصوره البشر لإشباع حاجاتهم هو الأخذ، فالسرقة كانت صناعة البشر الأولى، ولقد كان ذلك أيضاً هو هدف الجمعيات الإنسانية الأول، فلا يكاد يعرف التاريخ مجتمعا لم يتشكل بدايةً من خلال الحروب والسلب والنهب. فأقدم الشعوب وأكثرها حضارة حالياً كانت في الأساس حشودٌ من الهمجيين عاشوا في وقت مضى على السلب

---

[98]أطروحة في الاقتصاد السياسي Antoine-Louis-Claude Destutt, comte de Tracy (1817: نيويورك: أوغستاس إم كيلي، 1970) صفحة 6.

[99]نفس المرجع، صفحة 8.

[100]نفس المرجع، صفحة 9. انظر أيضاً إلى مناقشة أثر الاقتصاد السياسي - جاينبابتايز في كومتي ودينوير وتييري، وإلى روبرت وورن براون Robert Warren Brown، *جيل عام*1820 في فترة استعادة بوربون في فرنسا: صورة السيرة الذاتية والفكرية للموجة الأولى، 1814-1824 (Durham, N.C: جامعة دوك، رسالة دكتوراه لم تنشر، 1979) صفحة 152-54.

[101]تشارلز كومت " De la multiplication des pauvres, des gens à place, et des gens à pensions,’’ Le Censeureuropéen، السابع، 1818، صفحة 1.

والنهب"[102]. ووضع دونويير نظرية تاريخية بناها على الاقتصاديات لتفسير استمرارية نظام الاستغلال، فأي جماعة تبتعد عن الحرب والسرقة فإنها تجعل من نفسها هدفا للجماعات الضارية الأخرى[103]. وهكذا، يرتبط كل من التاريخ والاقتصاد في نظام تفسيري معقد.

لقد قسم المدافعون عن "التصنيعية" (أي، النظام الصناعي القائم على الإنتاج بدلا من الهمجية القسرية) تاريخ السلالات البشرية إلى ثلاثة أقسام: مرحلة الصيد والجمع والسرقة، ومرحلة الحرب والاستغلال، ومرحلة الإنتاج والتعاون.[104]ولقد تم تمييز كل مرحلة عن الأخرى باعتبار تراكم الثروة المادية، فتراكمت الثروات المالية في المرحلة الأولى ببساطة عن طريق الاستيلاء على منتجات الطبيعة العفوية أو من خلال أخذ مخصصات الآخرين، وتراكمت الثروة في المرحلة الثانية عن طريق الاستيلاء على إنتاج الآخرين سواء كان من خلال الحروب كما هو الحال في بداية الجمهورية الرومانية أو من خلال الجهود المنتزعة بالإكراه كما هو الحال في النظام الإقطاعي في تلك الفترة، أما في المرحلة الثالثة والأخيرة في العصر الحديث الذي دخلت فيه الحضارة الأوروبية، فتراكمت الثروة من خلال الإنتاج والتبادل التجاري الطوعي فقط. وفي كل حالة من تلك الأحوال يتبين أن "قدرة الناس على العمل من أجل إنتاج المنتجات الضرورية لبقائهم تحدد شكل منظماتهم الاجتماعية وتحدد اختيارهم للأشخاص الذين يكلفونهم لإدارة أمورهم"[105]. (إن فهم العلاقة بين "الأساس الملموس" و"البنية الفوقية" تم تناولها فيما بعد من قبل كارل ماركس بشكل متزمت.)

وقد وضع تييري ورفاقه نظرية تعبر عن التغير الاجتماعي والتاريخي الذي يجمع التاريخ بالاقتصاد السياسي فلا تتجاوز مرحلة سابقتها في دورة متكررة بشكل دائم، ولا تستجيب "لقوى" اجتماعية غامضة. لقد وفرت مصالح البشر الحقيقيين والحوافز التي واجهوها القوة الدافعة للتغيير

---

[102]تشارلز دينوير"Du système de l'équilibre des puissanceseuropeénes,’’ Le Censeureuropée ‏1، 1817.

[103]يصف علماء الاجتماع المعاصرين هذه الحالة بأنها معضلة السجين.

[104]لقد حدد تشارلز كومتي ثلاثة وسائل لإشباع حاجات البشر في مقالته De l'organisationsocialeconsideréedansses rapports avec les moyens de subsistance des peuples,’’ Le Censeureuropéen 2 1817، وهي: إما أن تكون "إنتاج عفوي طبيعي، أو من خلال سرقة الآخرين، أو الإنتاج الحاصل من صناعة الرجل" Cf. Robert Warren Brown, op. cit، صفحة 157-162، 168-174.

[105]تشارلز كومتي "التنظيم الاجتماعي له علاقة بطريقة كسب عيش المواطنين" *Le Censeureuropéen* 2، 1817، صفحة 5. ولقد قدم بينجامين كونستانت مناقشة مشابهة لتلك، وقال شيرلي غرنر Shirley Grunerبهذا الشأن "وضح الفرق بين العالم القديم والعالم الحديث باعتباره متأثرا بالعوامل الاقتصادية. ونتيجة للطريقة الاقتصادية الجديدة ومع ولادة التجارة والصناعة أصبح هناك حياة جديدة محتملة، فبدون هذه التطورات لن يتمكن الناس من إدراك هذه الحياة الجديدة وبالتالي سيكون هناك حاجزا فعال يحول بينهم وبين إعادة التاريخ نفسه" Shirley M. Gruner، *المادية الاقتصادية والأخلاقية الاجتماعية* (لاهاي: موتون، 1973) صفحة 91.

التاريخي. وكما كتب تييري "هل تريد أن تعرف من بالضبط أنشأ مؤسسة؟، ومـن بالضـبط تصـور المشـاريع الاجتماعيـة؟ عليـك أن تبحـث بـين أولئـك الذين احتاجوها بالفعل؛ فلهم وحدهم تنسب الفكرة الأولى، وإرادة العمـل، واليهم يعود الفضل في تحقيق الجزء الأكبر على الأقل106."

لقـد رأى الليبراليـون الفرنسـيون المنتسـبون لــ Le Censeureuropéen أنفسهم في مرحلة انتقالية بين المرحلة الثانية والثالثة، فتجاوز نمو القـوى المنتجـة التـي بـدأت مـع تأسـيس الجماعـات المحليـة النظـام الإقطـاعي ومهـدت بـذلك الطريـق لظهـور الصـراع بـين هـذين النظـامين مـن التنظـيم الاجتماعي.

وكما وصف أحد المؤرخين المنظور الليبرالي في شأن هذا الصراع بأنه كـان "صـراع بـين الحكومـة والشـعب، وبـين الارسـتقراطيين والكـادحين، وبـين العناصـر المنتجـة والعناصـر غيـر المنتجـة فـي المجتمعـات الإنسـانية، أي باختصــار، أنــه صــراع بــين أوروبــا القديمــة وأوروبــا الحديثــة. وفــي هــذه المنافسة يرى 'الصناعيون' أن أوروبا القديمة تفضل الحرب والعشـوائية والـتحكم الاقتصـادي، فـي حـين أن أوربـا الحديثـة لا تريـد سـوى السـلام والعدالة والحرية"[107].

لقـد تعـرض كـلا مـن المجتمـع الناشئ الجديـد الـذي يـدعو للسـلام والحريـة والازدهار، والنظام القديم القائم على الاستغلال والفقر إلى مواجهات في أعقاب الثورة الفرنسية في عام 1789، فقـد مثـل فشـل هـذه الثـورة مشـكلة خطيـرة بالنسـبة لمـؤرخي الليبراليـة التقليديـة وللاقتصـاديين السياسـيين، فقـد انحـدرت الثـورة إلـى إرهـاب، وإلـى التسـلطتم نشـأت إمبراطوريـة فـي نهاية المطاف، فلابد من وجود خطأ مـا. ولقـد حاولـت الجماعـة المنتسـبون إلى *Le Censeureuropéen* تفسـير هـذا الفشـل بطـريقتين: الأولـى، أنـه مـن بـين المـدافعين عـن الثـورة كـان هنـاك مـدافعون ملكيـون اتهمـوا بتـدبير مــؤامرة مــن أجــل تحويــل الثــورة عــن مســارها الحقيقــي ممــا أدى إلــى الإرهـاب[108]. والثانيـة، أنهـم أشـاروا إلـى عـدم ملائمـة الظـروف الاجتماعيـة

---

[106] اوغستين تييري "Sur l'Affranchissement des Communes" Oeuvres Complétes، Tome III (Paris: Fume et Ce., 1851) صفحة 492.

[107] روبرت وارن براون Robert Warren Brown, op. cit.، صفحة 162.

[108] انظر إلى الأعمال الأكثر حداثة في الليبرالية الاقتصادية التقليدية للمؤرخ فلورين افتـاليون Florin Aftalion, *L'E´conomie de la Rue´volutionfranc¸aise*(Paris: Hachette, 1987). ولمعرفـة المزيـد عـن المنظـور التـاريخي فـي سياسـات تضـخيم الحكومـات الثوريـة التــي تكفلـت بالتزامات الحكم الملكي، واعتزامها فرض الرقابة على الأسعار. لقد أدت تلك الأحداث المتتابعة إلى مهاجمة "المنظرين" وغيرهم، ومن هنا كانت بداية عهد الإرهاب

الجديدة لأفكار ذوي السلطة[109]. وبعبارة كوميت في هذا الشأن"بدلا من دراسة الأمور، قاموا بتعلم الأنظمة بدون أن التأكد من معرفة ما هي حالة الحضارة وما هي احتياجات معاصريهم، فوضعوا قوانين مناسبة فقط لشعب من عصر آخر[110]. فلقد كانت الأفكار السائدة في تلك الفترة أفكاراً رجعية من مخلفات عصر الاستغلال، فلم تكن صالحة للعصر الجديد، عصر الإنتاج والتبادل التجاري والأعمال التطوعية الجديد. فقد أشار الليبراليون الفرنسيون إلى هذا الصدع بين تلك الأفكار وبين الواقع الاجتماعي فبقيت حتى يومنا هذا عاملا أساسيا في نمو الحكومة الطفيلية[111].

ومع ذلك، كانت وجهة نظري هنري سانت سايمون Henri Saint-Simon مختلفة نوعاً ما، فحتى عام 1817 وبالتعاون مع الليبرالية الكلاسيكية "المصنعون" (كان مدير أعماله تييري في تلك الفترة إلى أن انفصلا حيث أعطى سيمون الأولية للنظام في تييري فضل الحرية) احتفظ سيمون بالفترة التاريخية المتأثرة بطريقة تفكير معينه في منطقة جغرافية محددة وبالمنهج الحتمي "للمصنعين" بل وحتى أنه جعله أكثر حتمية[112]. وفي حين أن تييري وكومتي ودنويرعابوا فشل الطبقة المنتجة في الثورة الفرنسية على الأفكار السيئة للثوار وبالتالي أعطوا نفسهم مهمة القضاء على البقايا الرجعية للنظام الإقطاعيالتي حالت دون إحلال المجتمع الحر محل المجتمع الإقطاعي، فعاد سيمون إلى التاريخانيّةوالحتمية لتفسير انحطاط الثورة في عام 1789، كما أنه افترض مرحلة أخرى وطبقة أخرى لتفسير فشل "الطبقة الصناعية" في تحقيق النصر في الصراع بينها وبينها الطبقة الطفيلية. وفي حوالي عام 1820 أشار شيرلي غرنر Shirley Gruner "أن سايمون طور فكرة أن التصنيعية التي لا يمكن أن تتحقق بدون مرورها بمرحلة انتقالية، وذلك من خلال نظام وسيط تشكله طبقة

---

[109]لمعرفة المزيد عن ردة فعل جماعة الـ Le Censeureuropéen حول فشل الثورة، انظر إلى روبرت وارن براون، المرجع السابق، صفحة 150- 148، وانظر أيضاً إلى مناقشة ستانلي ميلون Stanley Mellon *الأغراض السياسية للتاريخ: دراسة المؤرخون في استعادة فرنسا* (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد،1958). وصف ميلون تييري بأنه "ربما يكون أفضل المؤرخون الفرنسيون الذين كتبوا عن الاستعادة"

[110]تشارلز كومتي، ""Considerations surl'étatprésent,'' تم ذكرها في كتاب روبرت وارن براون، المرجع نفسه، صفحة 149.

[111]ليست فكرة التطفل وحدها التي استمرت وإنما المؤسسات الطفيلية أيضاً، انظر إلى آرنو جي مايرArno J. Mayer استمرار النظام القديم أوربا والحرب العظمى (نيويورك: بانتيون بوك، 1981)

[112]لقد قام إيلي هاليفيÉlieHalévy بدراسة العلاقة بين سانت سيمون وأوقستين تييري وكارلس كومتي Charles Comte وكارلسدينوير "ساينت سيمون، المذهب الاقتصادي"في عصر الاستبداد:*مقالات في الاشتراكية والحرب* (لندن: آلن لين مطبعة بنغوين، 1967) وفي انفصال هذه الجماعة عن سانت سيمون، كتب Halévy: "لقد انزعج تييري، وهو الذي أرشده إلى اكتشاف الليبرالية السياسية في البداية ثم الليبرالية الاقتصادية من بعد ذلك، من استعادة المفهوم الاستبدادي للتنظيم الاجتماعي في محادثاته. وفي يوم من الأيام صرح سانت سيمون ' لا يمكنني تخيل جمعية بدون حكومة'فأجاب عليه تييري ' لا يمكنني تخيل جمعية بدون حرية'. وكان انفصال سانت سيمون عن اوغستين تييري تقريبا في نهاية جولاي1817" صفحة 27.

من الطبقات القديمة بحيث تكون مستقلة عنه في نوع من أنواع الانتقالية الأرستقراطية التي توفر القوى الانتقادية لإلغاء الطبقة القديمة بالرغم من أنها لا زالت نفسها غير قادرة على خلق متطلبات الطبقة الجديدة[113].
ثم أوضح غرنر: "وبهذا الوصف المؤسف المتفرد، فإن هذه الطبقة الفرعية من النظام الإقطاعي أطلق عليها اسم الطبقة البرجوازية *bourgeoisie*، في نفس الوقت الذي طور فيه تييرفيه فكرة أن البرجوازية هي في الواقع تكتل قومي وهم نفسهم الصناعيون. ومن الآن فصاعدا ستأخذ البرجوازية الحذر من أن تقتصر على النخبة الفاسدة أو أن تمتد إلى الجماعات الكادحة، بحسب وجهة نظر الكاتب"[114].

غموض الماركسية

لقد أدى غموض مصطلح "البرجوازية" إلى نوع من الارتباك في أوساط المفكرون اللاحقون، فيرى سايمون وأتباع فورييه وماركس أن مصطلح البرجوازية جاء للدلالة على كل من الطبقة البيروقراطية القمعية والجنود والمستفيدون من الامتيازات التي تمنحها الدولة وطبقة التجار والمصرفيون ورجال الأعمال. لقد تشكلت المفارقة الحاسمة بين المنتجين وبين غير المنتجين مع اتحاد التاريخ والاقتصاد السياسي في تشابك مربك بسبب سوء فهم المصطلحات الاقتصادية المعقدة.
لقد حاول ماركس أن يستشعر جميع معاني مصطلح "البرجوازية" في أعماله، فكتب في "بيان الحزب الشيوعي"توجه البرجوازية كل الشعوب، وحتى أكثر الشعوب همجية إلى الحضارة وذلك من خلال التطور السريع لأدوات الإنتاج ووسائل الاتصال الميسرة، فسلعها الرخيصة هي بمثابة مدافع ثقيلة قادرة على دك أسوار الصين قاطبة، فتجبر أكثر الهمجيون الأجانب حقدا على الاستسلام"[115]. ويستحضر ماركس من هذه الكلمات صور لفئة كادحة من المنتجين، مع أنه استعرض في كتاباته عن صراع الطبقات في فرنسا وجهة نظر مختلفة تماما عن "البرجوازية"، فكتب "كان للبرجوازية التي حكمت وشرعت في مجلس النواب *مصلحة مباشرة* في *مديونية الدولة*، وكان *عجز الدولة* الهدف الرئيسي من المضاربة والمصدر الرئيسي للغنى، وسيبدأ في كل نهاية سنة عجز جديد، وبعد مرور أربع أو خمس أعوام ستبدأ قروض جديدة في الظهور، وكل قرض جديد يتيح

---

[113] شيرلي إم غرنر Shirley M. Gruner المرجع السابق صفحة 116.

[114] نفس المرجع صفحة 118.

[115] كارل ماركس، "بيان الحزب الشيوعي" لديفدفيرنباتش David Fernbach، *كارل ماركس: ثورة عام 1848: كتابات سياسية، المجلد الأول* (نيويورك: فينتاج بوك، 1974) صفحة 71.

فرصة جديدة لخداع الدولة، فتحوم على حافة الإفلاس وتضطر للقيام بالأعمال التجارية مع المصرفيين في ظروف غير مواتية"[116]. وكتب ماركس عن "مملكة يوليو" أنها " ليست إلا شركة مساهمة لاستغلال الثروة الفرنسية، قسمت أرباحها فيما بين الوزراء والنواب و240000 من الناخبين وأتباعهم"[117].وكتب في كتيبة "برومير لويس بونابرت الثامن عشر" عن انسلاخ جهاز الدولة من المجتمع المدني وعن الهدف من الصراع الطبقي للوصول إلى هذه الدولة:

> تمتلك السلطة التنفيذية في فرنسا جيشا من أكثر من نصف مليون، وبذلك فهي تحافظ بشكل مستمر على عدد هائل من المصالح وسبل كسب العيش في حالة من التبعية غير المشروطة؛ وبذلك يمكن للدولة أن تقيد وتنظم وتشرف وتفرضالضوابط على المجتمع المدني وتحرمه من جميع التعبيرات الحياتية وتحصرها في الأفكار التافهة، وتحصر أساليب العيش العامة في حياة الأفراد الخاصة، وتستحوذ هذه الهيئة الطفيلية على المعرفة وعلى الحركات المتلاحقة المتسارعة، من خلال المركزية الاستثنائية، التي تجد الشيء الوحيد المكمل لها في بناء المجتمع الحقيقي عاجزا ويفتقر إلى ثبات البنية... إن المصلحة المادية للبرجوازية الفرنسية مرتبطة ارتباطا وثيقا مع بقاء جهاز الدولة الواسع والمتشعب بدقة متناهية، فهذا الجهاز هو الذي يوفر الفرص الوظيفية المتناسبة مع تزايد عدد السكان، ويساهم في تعويض ما لا يمكن توفيره على شكل أرباح وفوائد وإيجارات ورسوم من رواتب الدولة، فمصلحة البرجوازية السياسية تجبرها بشكل يومي لزيادة القمع وبالتالي زيادة الموارد وزيادة موظفي السلطة في الدولة. [118]

إذا فإن البرجوازية كما استخدمها ماركس هنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بسلطة الدولة، كما أنها تعتمد على السلوكيات الوحشية لتوفير مصادر دخلها.

---

[116] كارل ماركس، الصراع الطبقي في فرنسا: من الفترة 1848 إلى 1850،" لديفدفرنباتش، في الطبعة: *كارل ماركس: دراسات استقصائية من المنفى: الكتابات السياسية، المجلد الثاني* (نيويورك: فينتج بوكز،1974)، صفحة 37.

[117] نفس المرجع، صفحة 38.

[118] كارل ماركس، "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" في ديفدفرنباتش، فبي الطبعة: *كارل ماركس: دراسات استقصائية من المنفى: الكتابات السياسية، المجلد الثاني*. نفس المرجع السابق، صفحة 186.

ويزعم ماركس بأن الدولة تتكون من تلقاء نفسها مستقلة تماما عن المجتمع المدني الذي تحكمه:

> إن هذا الكيان المخيف الطفيلي المحيط بكيان المجتمع الفرنسي كغشاء الجنين لم يتكون إلا في زمن النظام الملكي المطلق بعد انحلال النظام الإقطاعي الذي ساعد في سرعة تكوينه. فلقد تحولت الامتيازات الأميرية الممنوحة لملاك الأراضي والبلدان إلى سلطة الدولة، فأصبح كبار شخصيات النظام الإقطاعي مسئولون يدفع لهم، وأصبح نمط السلطة العامة المتضاربة للقرون الوسطى خطة منظمة لسلطة الدولة تتسم بالمركزية ويقسم فيها العمل تقسيما يشبه تقسيم المعامل... وتم فصل كل المصالح العامة من المجتمع ومعارضتها باعتبارها مصلحة عامة وعليا، وتم انتزاعها من النشاط الذاتي لأفراد المجتمع وأصبحت نشاطا حكوميا سواء كانت جسرا أو مدرسة أو أملاك عامة لمجتمع القرية أو سككاً حديدية أو الثروة الوطنية أو الجامعات الوطنية في فرنسا. وأخيرا، أجبرت الجمهورية البرلمانية في نضالها ضد الثورة إلى تعزيز مصادر ومركزية سلطة الحكومة باستخدام الإجراءات القمعية. ولقد أيدت جميع الثورات السياسية هذا الجهاز بدلا من تفتيته، واعتبرت الأطراف التي سعت إلى السيادة امتلاك غنيمة صرح الدولة العظيم انتصارا غير مسبوق.[119]

يشبه هذا الصراع الطبقي ذلكالصراع الذي وصفه الليبراليون الفرنسيون إلى حد كبير، في حين يعتبر الصراع على رؤوس الأموال أمراً مختلفا تماماً. وإن الغموض يعتبر متأصلا في استخدام ماركس لعبارة "برجوازية"، وكتب المؤرخ رالف ريكو Ralph Raico في هذا الشأن: "ليس لمصطلح البرجوازية علاقة ضرورية بالسوق: ويمكن أن يعني ببساطة طبقة 'موظفي الخدمة المدنية' وأصحاب الدخول الثابتة من طبقة رجال الأعمال في عملية الإنتاج الاجتماعي"[120]. ولقد أوضح جرنر "أن ماركس شعر بأنه احكم قبضته على الواقع عندما صاغ البرجوازية ولكنه في الواقع وضع يده على مصطلح

---

[119] نفس المرجع، صفحة 237-238.

[120] رالف ريكو Ralph Raico، النظرية التقليدية الليبرالية الاستغلالية: تعليق على ورقة البروفسور ليقو. المرجع نفسه، صفحة 179.

شديد الغموض[121]، وهذه العبارة الغامضة هي في صميم نظرية الطبقية لماركس مما أدى إلى نظرية متناقضة ومتنافرة. وهناك مصدر آخرلغموض ذلك المصطلح، وهو دمج ماركس الطبقات السياسية والاقتصادية التي ميز هيغل فيهاالرجل في وجوده بشكل خاص والرجل في وجودة بشكل عالمي. والعبارة التي استخدمها هيغل للمجتمع المدني حيث وجود الرجل بشكل خاص هي "BürgerlicheGesellschaft" المجتمع المدني، التي ترجمت بدقة إلى الفرنسية بـ "sociebourgeoise" المجتمع البرجوازي[122].وهكذا، استطاع ماركس وضع إطار الجدلية الهيغليةحول الصراع الطبقي الذي تأسس على أساس مادي وأسفر عن نظام المادية الجدلية.

ملحق: الالتباسات في النظرية الماركسية للاستغلال

هناك مصدر آخر لغموض موقف الماركسية في الطبقاتيتمثل في نظرية ماركس للاستغلال المكملة، وهذه النظرية مبنية ظاهريا على *الحد من اللامنطقية reductio ad absurdum* من نظرية ريكاردو في الأجور، وعلى القراءة الخاطئة للكاتب الإنجليزي الاقتصادي والمنظر السياسي توماس هادجسكنThomas Hodgskin الذي كثيرا ما كتب عن العلاقات بين "العمل" و"رأس المال". (وهذه القراءة الخاطئة لهادجسكن لازالت شائعة حتى يومنا هذا) ويحتاج كل منها على الأقل إلى مناقشة مختصرة قبل المضي قدما في إعادة تأهيل النظرية الليبرالية التقليدية والصراع الطبقي.

استشهد كارل ماكس عدة مرات بأعمال توماس هدجسكن، من بينها، *الدفاع عن العمل ضد مزاعم الرأسمالية* (1825)، و*الاقتصاد السياسي الشعبي* (1827)، *الحق الطبيعي والمفتعل لتعارض الملكية* (1832) وغيرها من الأعمال الأخرى لدعم أطروحته في استغلال *رأس المال*. وغالبا ما يسميها الكتاب المعاصرون بـ "الاشتراكية الريكاردوية"، ولكن في الحقيقة لم يكن هدجسكنريكاردوياولا اشتراكيا حسب فهمنا الحالي لها[123]، ولكنه على الأغلب كان من أتباع المذاهب الاقتصادية لآدم سميث ومدافعا عن

---

[121]شيرلي إم قرنر، المرجع السابق صفحة 189-190.

[122]شيرلي إم. غرنر، المرجع السابق، نفس المرجع صفحة 183: "وبالطبع أنها صدفة غريبة أن يكون مصطلح المجتمع المدني بالألمانية هو BürgerlicheGesellschaft أي المواطن أو البرجوازي، بالرغم من أن هيغل وماركس كلاهما لم يكونوا على علم بالمصطلح الفرنسي "البرجوازية" حيث أنه لم يتطور في فرنسا إلا بعد عام 1830 حين أصبح في الواقع تعبيرا مرادفا للإساءة."

[123]انظر إلى نقاشات هدجسكن في إميليو جي باتشيك ورودروجيز,Emilio J. Pacheco-Rodriguez، *المنفعة والحقوق: علم الأخلاق في بريطانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر* (أكسفورد: جامعة أكسفورد أطروحة دز فيل الغير منشورة، 1986) وخاصة صفحة 116-146.

سياسة عدم التدخل. وباختصار، كان هدجسكن مهتما فقط بالعدالة في توزيع الثروة وليس في تحديد العلاقة الكمية بين الأجور والأرباح والمصالح والإيجارات. ولقد انتقد هدجسكن ملاك الأراضي الرأسماليون الذين غنموا أراضيهم في الأصل من الفتوحات وليس من التبادل الطوعي، انطلاقا من مذهب سميث القائل بأن الثروة يتم إنتاجها من خلال العمل، حيث كانت الفتوحات هي أساس النظام الإقطاعي في أوروبا في فترات الغزوات البربرية:

> لقد قسمت أوروبا كلها من قبل القبائل الألمانية التي تسمى الآن بالحصص الأميرية. ولقد خصص كل من أتباع البوين في إيطاليا، وتيودوريكو في إسبانيا، وكلوفيس في فرنسا وهينجست في إنجلترا، ووليام الفاتح فيما بعد الأراضي ليس وفقا لما يمكن للرجل حرثه بيده وإنما وفقا للمسافة التي يمكن لحصانه أن يقطعها، فكان امتلاك شخص واحد لأجزاء كبيرة من الأراضي هو أساس الخطيئة... فالشخص الذي يمتلك الأرض في أوروبا يمتلكها بحق الغزو، ولم يلقوا بسيوفهم لحظة اجتياحهم الأراضي ولكنهم ظلوا ممسكين بها بأيديهم ونقشوا بها قوانين الغزاة[124].

لم يكن هدجسكن معارضا للملكية أو السوق الحرة فقط، ولكنه أيضاً عارض النظام الإقطاعي وكل رواسبه، والمذهب التجاري، فأصبحت سندات الملكية التي تأسست في الغزو غير مشروعة. وكما أوضح إميليو باتشيكو ما جاء به هدجسكن بقوله "إن إمكانية السداد للأرباح والإيجارات، الذي هو سبب بؤس العمال، ستكون ممكنة فقط بسبب أن حق الملكية المصطنع في تملك الأراضي تجاوز الحق الطبيعي الذي نص عليه القانون[125]". وفي حين أن الجهد يصنع الثروة، وأنه يجب على العمال أن يدفعوا لملاك الأراضي ورؤوس الأموال الموروثة (التي اكتسبوها في الأصل من الغزوات)، وأن يدفعوا رسوم الانتفاع من الأراضي، فإن الإيجارات والأرباح هي بمثابة اقتطاع من محصول العمل، وبذلك يعتبر النظام الإقطاعي نظاما استغلالياً.

إن القول بما سبق ليس لمجرد إدانة فئات الربح والإيجار كما يفهمها الاقتصاد الحديث، ولكن أدان هدجسكن النظام الإقطاعي حيث يتعين على

[124] توماس هودجسكن، حقوق الملكية المتعارضة الطبيعية والموضوعة (1832، كليفتون إن جي أوغستوس إم كيلي، 1973)، صفحة 71-73.

[125] إميليو باتشيك ورودريجيز Emilio Pacheco-Rodriguez، نفس المرجع السابق، صفحة 140.

المنتجين الدفع للطبقة الارستقراطية وحلفائهم مقابل استخدامهم أراضيهم التي اكتسبوها بغير وجه حقومقابل الانتفاع من المصادر الأخرى. ولقد قدم هدجسكن نظام آخر بديل *للعدالة* في عقود الملكية - بما في ذلك ملكية الأراضي-حيث أتبع حجة جون لوك في *أطروحته الثانية عن الحكومة*.

لقد كان هدف هدجسكن هو معالجة العدالة في العلاقات السوقية حتى يمكنه تفسير الارتفاع النسبي للأجور والأرباح والإيجارات بطريقة ديفيد ريكارد و، وليس لتقديم "علم القيم"[126].

وخلاصة القول، هو أن ماركس أساء فهم ملاحظات هدجسكن بشأن الادعاءات القائلة بالجهد الموجه ضد رؤوس الأموال والهجوم على نظام الأسواق أو ("الرأسمالية" بمسماها المعاصر)، في حين أن الهدف الحقيقي لهدجسكن لم يكن الأسواق على الإطلاق وإنما كان هدفه النظام الإقطاعي والمذهب التجاري.

إن علاقة اقتصاديات ريكاردو بمذهب ماركس للاستغلال علاقة معقدة جداً، فيختلف ماركس عن هدجسكن في أنه يهتم بشكل مباشر بالتحقق من القوانين التي تحدد علاقة الحصص النسبية من الأجور والأرباح والإيجار. فلقد أسس ماركس نظريته، نظرية التبادل، على أساس مفهوم أرسطو القائل بأن التبادل في الأساس مبني على المساواة مع وجود عامل مشترك واحد لجميع السلع وهو العمل[127]. وبذلكيتم تحديد الأسعار التاريخية الحقيقة من خلال وقت الجهد الضروري من الناحية الاجتماعية

---

[126] توماس هدجسكن *الاقتصاد السياسي الشعبي* (1827: نيويورك: Augustus M. Kelley (1966) صفحة 43.Cf.ايميليو باتشيكوEmilio Pacheco Rodriguez نفس المرجع السابق صفحة 129. "أن التمييز بين الأسعار الطبيعية والأسعار "الموضوعة" لا يمكنها تفسير كيف يتم تحديد الإيجارات والأرباح، ولكن هذا أمر ليس مستغرب حيث أن هدجسكن صرح بشكل واضح أنه لا يريد أن يفسر الأسعار النسبية، فيقول أن الاقتصاد السياسي لا تُعنى بمسألة القيم، وهذا خطأ وقع فيه الفرنسيون واعتمده من بعدهم الاقتصاديون السياسيون الانجليز".

[127] كارل ماركس، الرأسمالية، المجلد الأول، تحليل انتقاد للإنتاج الرأسمالي (1867؛ نيويورك: دار النشر العالمية، 1967)، صفحة 59: "لقد أوضح أرسطو بوضوح أن السلع من الأموال السلعية ليست إلا نموذج بسيط آخر من القيمة؛ أي أن التعبير عن قيمة سلعة واحدة في السلع الأخرى يتم بطريقة عشوائية، فيقول على سبيل المثال أن خمس أسرَّة = بيت واحد، وهذا البيت الذي لا يمكن فصلة عن الخمسة أسِرة = الكثير من الأموال، ويرى كذلك أن علاقة القيمة التي نشأ عنها هذا التعبير جعلت قيمة البيت معادلة لقيمة الأسرَّة، وبدون هذه المعادلة يتبين لنا أن هذين الشيئين المختلفين لا يمكن مقارنتهم ببعض على أنهم كميات متكافئة" وبالطبع، يدعي ماركس أن الشيء الوحيد المشترك فيما بينهم الذي يجعل التبادل المتكافئ فيما بينهم أمرا محتملا هو الجهد، وهذا شيء لم يكن أرسطو قادرا على ملاحظته لأن العبودية كانت قوام المجتمع الإغريقي، ولأنه "لا يمكن حل شفرة المساواة في الجهد إلا إذا اكتسب مفهوم المساواة الإنسانية ثبات المحاباة المستحبة فعلياً." صفحة 61. ويبدو أن ماركس لم يلاحظ أن أرسطو بالفعل قدم قيم العدالة في التبادل ولم يقدم اعتبارات التبادلات التاريخية. ولقد كان تصريح أرسطو مبنيا على نظريته في العدالة (cf. Nicomachean Ethics, VI, iii on justice and equality) ويجب ألا يتم فهماها بعيدا عن هذا السياق. ولقد كتب جيمس بونارJames Bonar في *الفلسفة والاقتصاد السياسي* (1893، نيويورك: صحيفة الإنسانية، 1967)، صفحة 39 "عندما قدم لنا أرسطونظرية التبادل، تحت عنوان *عدالة معينة* (أو العدالة بمفهومها الضيق المميز عن العدالة بشكل عام) فإن هذا النظرية ليست نظرية اقتصادية فلميتطرق إلى المسائل الاقتصادية إلا على نحو عرضي." واستخدم بونار مصطلح "الاقتصاد" استخدام مماثل لما عبر عنه هدجسن بمصطلح "القيم الاجتماعية".

لإنتاج السلع، كما يتم تحديد أسعار السلع بمقدار الجهد اللازم لإنتاج تلك السلع. لقد اتبع ماركس ريكاردوفي افتراض أن أجور العمل ستقل إلى مستوى الكفاف، أو أنها، حسب وصف ماركس، ستقل إلى المستوىاللازم لإعادة إنتاج قوة العمل. (يرى ريكاردو أن انخفاض الأجور هذا يرجع إلى تزايد عدد السكان وما يترتب علية من زراعة الأراضي الأقل إنتاجاً، فهذين العاملين يضائلان عائدات العمل). فالعمل إذا ينتج أكثر من قيمته المتبادلة، ويخصص الفائض للرأسماليين كأرباح.

إن نظرية الاستغلال هذه تتيح لماركس دمج نظريته الاقتصادية مع نظريته في التاريخ ونظريته في الصراع الطبقي، فأصبحالتراكم الذي تحقق بسيادة البرجوازية ليس إلا قيمة الفائض المتراكم من هذه الطبقة!

وقال ماركس (محاكيا تييري) في بيان الحزب الشيوعي "لقد كانظهورالمواطنين المستأجرينفي المدن الأوائلنتيجة لوجود عبيد الأرض في القرون الوسطى، فتطورت أول العناصر البرجوازية من هؤلاء المواطنون"[128]، وكان من هذه الطبقة أن "حققت المعجزات فاقت الأهرامات المصرية والقناطر الرومانية والكاتدرائيات القوطية، فقامت ببعثات فاقت هجرات الأمم والحملات الصليبية."[129]، وحينها خلقت البرجوازية قوى منتجة ضخمة وهائلة في غضون المائة سنة تفوق بكثير ما أنتجته الأجيال السابقة مجتمعة، فتم إخضاع القوى الطبيعية للبشر، واستخدامالآلات والكيمياء في الصناعة والزراعة، وإنشاء السكك الحديدية والتلغراف الكهربائي، وتوسع المناطق الزراعية، وشُق القنوات للأنهار؛ فلم تكن هذه القوى الإنتاجية الكامنة في العمل الجماعي معروفة من قبل في القرون السابقة.[130]

وهكذا، فإن ماركس دمج نظرياته التاريخية والاقتصادية والسياسية مع بعض ولكن لسوء الحظ فإن البناء بأكمله بني على أساسات خاطئة ومظللة، ونتيجة لذلك فإنه قد تم التعامل مع اللبس التاريخي والسياسي حول مفهوم "المواطنة" ونشؤ الطبقات المختلفة بنفس الطريقة السابقة، وان ما تبقى هو مناقشة نظرية ماركس في الاستغلالبإيجاز، التي لا تتمثل فقط في نظرية القيمة التي تم استبدالها، بل أنها أيضاً تشمل على تعارض داخلي حاسم.

---

[128]كارل ماركس "بيان الحزب الشيوعي"، نفس المرجع السابق، صفحة 68.

[129]نفس المرجع، صفحة 70.

[130]نفس المرجع صفحة 72.

انه لمن المحزن أن يظهر المجلد الأول من الرأسمال في عام 1867، أي قبل ثلاث سنوات فقط من ويليام ستانلي جيفونز William Stanley Jevonsو ليون والراس Leon Walras، بل وأيضاً قبل كارل منجر Carl Menger حيث وضع أسس جديدة تماما لعلم الاقتصاد، فكان من هؤلاء المفكرون الثلاثة أن قدموا إجابة على القيمة المناقضة لعلم الاقتصاد التقليدي حيث لايمكن فصل مدرسة ماركس عنها. وكما عرضت هذت المشكلة بصيغة أخرى (عرفت بالمفارقة بين الماء والماس) وهذه المشكلة تسلط الضوء على كيف يمكن لسلعة ثمينة كالماء أن تستبدل بقيمة أقل من الماس بالرغم من أهميته القليلة في حياة الإنسان مقارنة بالماء. وقد حاول الاقتصاديون التقليديون وضع مخططات توضيحية مفصلة مبنية على الجهد ولكن جميعها باءت بالفشل، (ففي كتاب آدم سميث *غنى الشعوب* حيث تناول هذا الموضوع في إطار نموذجه الشهير *الغزال والقندس* والذي تنازل عنه فيما بعد بحرج في النص مع الإشارة إلى "العرض والطلب").

لقدجاءت "الثورة الهامشية" لعام 1870 من إدراك الصياغة غير اللائقة لهذه المسألة والطريقة الوحيدة لحل هذا اللغز هو تحديد ما هي وحدة الاختيار المناسبة حيث يحق للشخص أن يختار إما الماء أو الألماس؛ وبالتأكيد، لن يختار أحد الألماس. ولكننا لم نواجه أبدا بمثل هذا الخيار، وبدلا من ذلك فانه يتم إجراء جميع الخيارات "على الهامش"، أي أننا نواجه خيار وحدة إضافية من الألماس أو وحدة إضافية من الماء. وبما أن الماء في الغالب متوفر في أكثر المناطق بشكل وافر فإن حاجتنا الملحة للمزيد من المياه يتم إشباعها بسهولة. وأيضاً بما أن كل وحدة من المياه تعادل كل وحدة أخرى فان قيمة وحدة الماء تحدد من خلال استيفاء شروط الاستخدام النهائي له، أي بمعنى أن قيمة الماء تحدد بواسطة الوحدة "الهامشية". ومن ناحية أخرى، فإن مخزون الألماس أقل بكثير، وبالتالي نجد القليل منه لإشباع حاجتنا الملحة له. وإذا كانت وفرة الألماس كوفرة المياه فإنه من المتوقع أن تنخفض قيمة كل وحدة إلى حد الاستخدام الهامشي كاستخدامه في رصف الطرق أو في عمليات الدفن. وبدلا من التعمق أكثر في تحديد الأسعار المناسبة ينبغي علينا أن نشير ببساطة إلى أن هذا المخطط التوضيحي يقدم لنا إطارا أفضل بكثير لفهم الأسعار التاريخية الحقيقيّة من ذلك الإطار الذي قدمه لنا الاقتصاديون التقليديون من بينهم ماركس.

إنها مشكلة الأسعار الحقيقية التاريخية، والتي أيضاً ثبتت ضرورتها لنظام ماركس ليس فقط بسبب إحلال نظرية السلطة الأقوى الاقتصادية، ولكن بسبب عدم تناسقها داخليا.[131] ولقد قسم ماركس "رأس المال" إلى نوعين: رأس المال "الثابت". وهذا النوع يُعنى بوسائل الإنتاج ولا تتغير قيمته عند مساهمته في الإنتاج، ولذلك يسمى بـ "رأس المال الثابت"[132].

وأما رأس المال المتغير فهو الأموال التي يتم تحويلها إلى قوة عمل، ولكونه المصدر الوحيد للقيمة حيث ينتج أكثر مما يلزمه لإعادة الإنتاج "فإنه ينتج ما يعادل قيمته الخاصة بل وحتى ما يزيد عنها وهو ما يسمى بالفائض الذي هو نفسه متغير وغير ثابت فيزيد وينقص وفقا للظروف. فيخضع هذا النوع من رأس المال لتغيرات ضخمة مستمرة، ولهذا السبب أطلق عليه أسم الجزء المتغير من رأس المال، أو باختصار، رأس المال المتغير."[133]ويسمى هذا التفاوت بين هذين النوعين من رؤوس الأموال بـ "البناء العضوي" لرأس المال.

إن عدم التناسق ذلك يكمن فيأن الأرباح تنشأ فقط من الاستثمار في أنواع مختلفة من رؤوس الأموال، (و لأن رأس المال الثابت لاينتج سوى ما يعادله في القيمة أي بدون فائض) فإنه من الطبيعي أن نتوقع وجود صناعات بنسب ثابتة مختلفة من استثمارات رؤوس الأموال الثابتة لإنتاج معدلات متفاوتة من الربح، ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، فمعدل العائد من استثمار رأسالماليميل إلى التساوي مقابل تنوع الصناعات (مع ثبات العوامل الأخرى) في الوقت الذي يقوم فيه أصحاب المشاريع بتحويل استخدام رأس المال من استخدام إلى آخر ردا على التباين في معدلات العائد المتوقعة. وبذلك يتم تحقيق المساواة في معدلات العوائد المتوقعة.

لقدصرح ماركس في كتاب رأس المال، في المجلد الثالث والذي نشر بعد وفاته، وفقا لنظريته التي تطرق إليها في المجلد الأول:

> إن الميادين الصناعية المختلفة تحمل معدلات مختلفة من الأرباح التي تتفق بدورها مع الاختلافات في التركيب العضوي

---

[131]تمت موافاة القارئ بتفاصيل أكثر ومفصلة للتعامل مع هذه المشكلة من خلال عمل Eugen von Böhm-Bawerk "*كارل ماركس ونهاية نظامه*" (1896؛ نيويورك: اوقستس إم كيلي، 1949) وأفضل ترجمة لعنوان عمل Böhm هي "خاتمة النظام الماركسي". ويشير Böhm-Bawerk بعنوانه هذا إلى منشورات المجلد الثالث من *رأس المال*Capital ، الذي يلخص النظام الماركسي. ويجدر بنا التنويه إلى أن انتقادات Böhm-Bawerk تعتبر في مجملها نقدا داخليا وأنها لا تتمثل بأي شكل من الأشكال في نتائج "الثورة الهامشية" لعلم الاقتصاد التي حثت في عام 1870.

[132]كارل ماركس، *رأس المال، المجلد الأول*، المرجع السابق، صفحة 209: "أن ذلك الجزء من الرأسمالية الذي يتمثل في وسائل الإنتاج وفي المواد الخام والمواد المساعدة وأدوات الجهد لا يخضع لأي تغيرات في القيمة الكمية خلال عملية الإنتاج. وبالتالي سأعتبر هذا هو الجزء الثابت من الرأسمالية، أو باختصار الرأسمالية الثابتة."

[133]نفس المرجع، صفحة 209.

لرأس المال ضمن الحدود المشار إليها، وتتفق أيضاً مع دورة رؤوس أموالهاالمختلفة، وبإعطاء الوقت نفسه لدورة رأس المال فإن القانون (باعتباره الاتجاه العام) القائل بأن الأرباح مرتبطة ببعضها البعض وأنها تشكل قيمة رؤوس الأموال، وان رؤوس الأموال المتساوية تدر أرباحا متساوية في فترات متساوية لا ينطبق إلا على نفس البناء العضوي ومع نفس معدل قيمة الفائض. وتصمد هذه التصريحات بشكل جيد أمام الافتراض الذي بنيت عليه جميع تحليلاتنا لحد الآن، وهو أن السلع تباع بقيمتها. ومن جهة أخرى، ليس هناك شك بأنه بالرغم من الاختلافات العرضية العابرة والتعويضية المتبادلة فان الاختلاف في متوسط معدل الربح في أفرع الصناعة المتعددة ليس له وجود على أرض الواقع، ولا يمكن أن يكون بدون إلغاء نظام الإنتاج الرأسمالي بأكمله.[134]

إن ما جاء به ماركس لحل هذه المشكلة هو إنكار ادعاءه السابق الذي بني عليه نظامه بأكمله، ألا وهو "السلع تباع بقيمتها"! سأمتنع عن تقديم نقد لمحاولة ماركس المتقنة لتفادي هذا التناقض وسأكتفي فقط بالقول أن نظريته - القائلة بأن جميع الأعمال في المجتمع متساوية في القيمة مع أي عمل آخر في المجتمع- قد تداعت لعدم أهميتها.

12. الإرث العظيم

إن الحكومة محدودة السلطة هي إحدى أعظم إنجازات الإنسانية، ومن المؤسف ألا يستمتع بها إلا قلة من البشر فقط، وإن وجد من يستمتع بها فإن هذه المتعة غالبا ما تكون محفوفة بالمخاطر. إن تجارب القرن العشرين تعتبرشاهدا على انعدام أمن الحكومة الدستورية، كما تعتبر شاهدا على كل من الشجاعة في المطالبة بتقييد سلطة الحكومة وعلى الوعي بضرورة تقييد سلطتها.

لا يعتبر المطالبون بتقييد سلطة الحكومة مناهضون للحكومة كما يتهمهم البعض، وإنما هم معادون للسلطة القمعية وللاستخدام التعسفي لهذه السلطة ضد الحقوق، وأن تأييدهم لرسم الحدود الدستورية جاء من فهمهم العميق لمدى خطورة الحكومة غير المقيدة

---

[134] كارل ماركس، *رأس المال، المجلد الثالث، عملية الإنتاج الرأسمالي ككل* (1894؛ نيويورك دور النشر العالمية، 1967) صفحة 153.

على مر التاريخ: فيجب أن تعطى الحكومة الوسائل اللازمة لحماية حقوق الشعب وفي نفس الوقت ألا تكون لديها السلطة المطلقة لتدمير وسلب حقوق الشعوب.

لقد تم تأسيس النظام الأميركي على أساس حكومة محدودة السلطة، ويستند الكيان المستقل للحكومة الأميركية على حقائق معينة:

> خلق جميع البشر متساوون، فهم يتمتعون بحقوق غير قابلة للتصرف، وهبها لهم خالقهم، فلهم حق العيش والحرية والسعي لتحقيق السعادة ولهم حق حماية هذه الحقوق، فتتشكل الحكومات من الناس، وتستمد سلطتها العادلة من المحكومين، فإذا ما أصبح أي شكل من أشكال سلطة الحكومة مدمرا لهذه الغايات فإنه يحق للشعب أن يغيره أو أن يلغيه وينشئ حكومة جديدة تقوم على تلك المبادئ تنظم سلطتها على ذلك النموذج من أجل ضمان تحقيق أمن وسعادة الشعب.

لقد أقام المؤسسون الأميركيون نظام الحكومة الأميركية على أساس السلطة المفوضة المحصورة في أمور معدودة ومحددة. ولم يأت المؤسسون الأميركيون بهذه الحقائق من العدم، كما أنهم لم يخترعوا هذه المبادئ للحكومة الأميركية فقط، وإنما كان ذلك حصيلة معرفة آلاف السنين من تاريخ البشرية، حيث عانى العديد من الشعوب فيما مضى من أجل نيل الحرية ومن أجل الحد من سلطة الدولة في محاولات انتهت إما بالهزيمة أو النصر◆ فلقد تم استخلاص تلك النتائج في الوثائق التأسيسية للتجربة الأميركية للحد من سلطة الحكومة في: إعلان الاستقلال والوثائق الكونفدرالية وقوانين الولايات وفي دستور الولايات المتحدة.

طلاب التاريخ

كان المؤسسون الأميركيون تلاميذ يقظون في التاريخ، فكتب توماس جيفرسون Thomas Jefferson, في عملة ' *عرض موجز لحقوق الأميركيون البريطانيون*'الذيأعده في عام 1774: "لقد أخبرنا التاريخ بان عامة الناس وكذلك الأفراد عرضة لروح الاستبداد." كما قام باتريك هنري Patrick Henry- مؤسس آخر- بتكريس جهد عظيم لدراسة التاريخ، فقد لخص أهمية التاريخ على النحو التالي: "لدي مصباح واحد فقط يضيء طريقي، ألا

◆نشرت هذه المقالة في *The Freeman* 49، رقم 3، في شهر مارس من عام 1999م.

وهو مصباح التجارب السابقة، فلا اعرف طريقة للحكم على المستقبل أفضل من فهم الماضي". التاريخ بالفعل هو مصباح التجارب السابقة، فلا غنى لنا عنه لفهم حرية الفرد والدفاع عنها في ظل الحكومة التمثيلية المحدودة دستوريا.

لقد أثبتت دراسة التاريخ التي تعلمها الأميركيون حول تقسيم السلطة إلى سلطة تشريعية وسلطة قضائية وسلطة تنفيذية، وحول الفيدرالية، وحول الضوابط والموازنات بين القوى المقسمة، وحول الإصلاح والتمثيل، وحول حق الاعتراض فعاليتها من خلال الحق القانوني لحمل السلاح الذي يعتبر حقا قديما يعطى للأشخاص الأحرار. فلم تبتدع الحرية والحكومة المقيدة في عام 1776 بل تم التأكيد عليها وتعزيزها فقط، فقد هيأت الثورة الأميركية الأجواء لتعزيز الحرية والحد من سلطة الحكومة. وكتب جون فيجيز John Figgis، بروفسور في التاريخ الحديث في جامعة كامبريدج:

> أن الشعارات الرنانة في إعلان الاستقلال... ليست اكتشافا مبتكراً، وإنما هي إرث تداولته الأجيال، فهي مستودع العواطف والأفكارلثقافات السبعون جيل الماضية.

تمتد جذور تاريخ الحكومة المحدودة السلطة إلى أزمان بعيدة في التاريخ، فتعود جذورها إلى تأسيس المبادئ القانونية في عهد العبرانيين القدماء، والى أيام الفلاسفة اليونانيون، فكما جاء في قصة العجل الذهبي المذكورة في سفر الخروج، وتحقيقات أرسطو في الطبيعة؛ كلاهما وضعوا بطرق مختلفة جدا في مبدأ القانون الأعلى. أن القانون ليس مجرد تعبير عن السلطة أو الإرادة، بل أنه قائم على مبادئ سامية، فيخضع المشرع إلى قوانين تلزمه تماما مثل ما يخضع المواطن أو واضع التشريعات، فلا شيء فوق القانون.

هناك مسارات متعددةشكلت نسيج الحرية:

- الصراع بين الكنيسة والدولة الذي بلغ غايته في الغرب اللاتيني، والذي أثاره البابا غريغوري السابع في القرن الحادي عشر تحت شعار "الكنيسة الحرة". فلقد خلقت هذه الحركة التمييز المؤسسي بين الكنيسة والسلطات العلمانية، فكانت أولى حركات "الخصخصة" في الصناعة التي كانت تملكها الدولة سابقا (الكنيسة)، كما أنها ساهمت في إيجاد الأساسات لتلك المؤسسات الهامة مثل سيادة

القـــانون، والمســـاءلة القانونيـــة والفيدراليـــة ومثـــل الجمعيـــات المستقلة التي تشكل المجتمع المدني.

- نمو المجتمع المدني في مدن أوروبا المستأجرة ذات الحكم الذاتي، حيث المبدأ الذي يستهدى به هو "هواء المدينة يجعل المرء حرا". فقد كانت المدن المستقلة في أوروبا أحواضا لاستنبات المجتمع المدني المتحضر حيث اقتصاد السوق والحرية الشخصية وضمان امن الأشخاص والممتلكات.
- تحديد حدود سلطة الملوك والمسئولون التنفيذيون في القوانين المكتوبة. وكانت الوثيقة العظمىMagna Carta التي صدرت في 1215م من بين أكثر الوثائق تميزا لورثة التقاليد السياسية الأنجلو سكسونية. وتضمنت تلك الوثيقة شرط أن لا يجب أن تفرض الضرائب بدون موافقة "مجلس المملكة العام" الذي أنشأ أصل البرلمان الإنجليزي،فضلا عن تقييد سلطة الملك، والنصوص التي تنص على أن لا يسجن أحد أو أن يحرم أو أن ينفى أو أن تحتجز أملاكه "إلى بحكم شرعي من أقرانه أو بقانون البلاد"، بالإضافة إلى أن "يكون للتجار إجراءات آمنة داخل وخارج إنجلترا". لقد كان ذلك تمهيد **التماس الحق** لعام 1628، ولوثيقة الحقوق لعام 1687م، ولإعلان الاستقلال الأميركي، وللدستور الأميركي، ولقانون الحقوق.

لقد دعمت هذه الحركات العديدة بعضها البعض بطرق متعددة، وقد جاء التأكيد على تحرير الكنيسة وسيادتها على القوى العلمانية من فكرة القانون الأسمى الذي يحكم الإمبراطور والبابا والفلاحين بحكم واحد. فكتب هنري براكتونHenry Bracton عن السلطة الملكية، قاضي خلال فترة حكم هنري الثالث، "لقد جعله القانون ملكا، وعلى ذلك يجب أن يعطي الملك القانون مثل ما أعطاهم السيادة والسلطة، فلا الملك ولا القانون يحملون السلطة". فمن واجب أعضاء مجلس النواب كبح جماح الملك أن اعتبر نفسه فوق القانون: " فإذا كان الملك بلا لجام، بمعنى بلا قانون، فإنه يتحتم عليهم لجمه". ولم يكن مجلس النواب وحده فوق الملك، بل أن القانون كان فوق الملك وفوق مجلس النواب، كما كتب ادوارد كوك Edward Coke في القرن السابع عشر:

> عندما يكون فعل مجلس النواب ضد الحق العام وضد المنطق أو أن يكون أمرا بغيضا أو شيئا لا يمكن فعله، فإنه يحل للقانون العام السيطرة عليه وأن يقضي ببطلان هذا الفعل.

القانون الأعلى

تعتبر سيادة القانون على ممارسة السلطة هي السمة المميزة للتقاليد القانونية الغربية. إن إشباع حكم القانون لا يتم بالممارسات الاحتفالية أو الرسمية، كنشر المراسيم بطريقة لا تكاد مفهومة كما في محاكم الملك أو في صفحات السجل الاتحادي في "القانون الفرنسي" القديم؛ فيجب أن تكون القوانين مفهومة وبالفعل يمكن إتباعها. ولقد كان هناك أيضاً مفهوما واسع النطاق لمبدأ التبادلية (المعاملة بالمثل) بين أصحاب السلطة وبين عامة الناس، فكتبت الحقوق بطريقة تعاقدية في الدساتير والمواثيق، فهذه الحقوق لا تعتبر هبة من أصحاب السلطة، ولا يمكن إلغاؤها تبعا لأهواء الغير وإنما هي موقف راسخ. ولقد كان مفهوم الحق الثانوي مربوطا بمفهوم الحق المستأجرللدفاع عن ذلك الحق بقوة السلاح أن استدعى الأمر. ولقد نجحت التضحيات العظيمة التي قدمتها الشعوب في القرون الماضية في وضع أسس الحكومة المحدودة السلطة والتي تمثلت في القانون الأعلى، ومبدأ المعاملة بالمثل وتبادل الالتزامات، ومواثيق الحقوق المكتوبة، وحق استشارة الأفراد بشأن السياسات المتبعة وحق تأييد تلك السياسات أو رفضها، وحق المقاومة للدفاع عن تلك الحقوق.

يمكن استخلاص هذا التراث الثمين من خلال مقارنته بتاريخ روسيا، فمنذ وقت قريب جدا في روسيا لم يكن مبدأ المعاملة بالمثل معمولا به بين الحكام والمحكومين، ولم يكن هناك قوة مستقلة قادرة على تحدي الحكام. ففي إمارة مسكوفي وغيرها من الإمارات التي تبعتها، كان يمارس فيها أعلى درجات الاستبداد؛ حيث لا يوجد مواثيق تدعم الحرية، وليس هناك سلطة أعلى من سلطة القيصر (أو أتباعه من أعضاء الحزب الشيوعي)، ففي الواقع لم يكن هناك قانون على سلطتهم المطلقة. وكتب المؤرخ في جامعة هارفرد ريتشارد بايبسRichard Pipes في كتابه *روسيا في ضل النظام القديم*: "ليس هناك أي دليل على وجود التزامات متبادلة تفرض على الأمير ولا على مرافقيه، وبالتالي ليس هناك ما يمثل موضوعات الحقوق القانونية والأخلاقية، فلم تكن هناك حاجة كبيرة للقانون والمحاكم". إن الصعوبات الهائلة في إرساء سيادة القانون، وفي بناء نظام قانوني واضح المعالم لحماية الممتلكات واقتصاد السوق هو شهادة على حيوية وأهمية بناء التقاليد المستقرة والحكومة المحدودة السلطة،

كما أنها تذكرنا بأهميتها للحفاظ على تراثنا من سيادة القانون والحكومة المحدودة السلطة.

الحرية مقابل السلطة

إن النضال للحد من سلطة الحكومة كان نضالا ضد السلطة من أجل تحقيق الحرية. كما تصب المطالبة بالحرية الدينية وحماية الملكية في مجرى المقاومة الهولندية البطولية في ثورتهم العظيمة ضد الإمبراطورية الإسبانية، فأصبح الهولنديون مثالا متألقا على ما يمكن للشعوب الحرة تحقيقه: فصار تحقيق الازدهار أمرا ممكنا بدون تدخل الرعاية الملكية أو البيروقراطية، وأصبح تحقيق الانسجام الاجتماعي أمرا ممكنا بعيدا عن الالتزامات الدينية القسرية؛ وبالتالي كان من الممكن إيجاد حكومة وقانون بدون إقحام السيادة المطلقة والغير محدودة النطاق. والهم الهولنديون الإنجليز للوقوف أمام ملوك ستيوارت الذي سعى إلى إحكام الدكتاتورية الإنجليزية التي امتدت لأنحاء متفرقة في القارة. كما تعتبر الثورة الأميركية امتدادا لتلك الثورات التي ظهرت من أجل تحقيق الحرية.
كانت قصة محاولة تأسيس الحكم الدكتاتوري في هولندا وإنجلترا معروفة جدا لدى المؤسسين الأميركيين الذين كانوا في الأساس مستعمرين بريطانيين، فلا يمكن للمرء أن يفهم المحاولة الأميركية لإقامة حكومة تمثيلية ذات سلطة محدودة بدون فهم تاريخ إنجلترا. لقد كان كفاحهم ضد المبدأ القائل بأن سلطة الدولة هي سلطة "عامة" حيث تمتد سلطتها في جميع الأرجاء، فكتب الملك جيمس الأول في إنجلترا (ثم الملك جيمس السادس في اسكتلندا) في عام 1598 أن "الملك فوق القانون، كما انه هو المنشئ والواهب للقوة". وفي عام 1610 ألقى جيمس خطابا أمام مجلس اللوردات والعموم في مجلس النواب في وايت-هول حيث شجب مفاهيم الموافقة الشعبية وسيادة القانون، وشبهه " بالكفر عند الاعتراض على أقدار الله وان مسائلة الملك عن حدود سلطته يؤدي إلى الفتن".
فيمكننا القول إذا بأنه ليس هناك حدودا للسلطة. ولازالت أصداء هذا الرأي تسمع إلى يومنا هذا، فعلى سبيل المثال: قال المدعي العام للولايات المتحدة درودايزDrew Days بشأن قضية الولايات المتحدة ضد لوبيز أمام المحكمة العليا انه لم يكن قادرا على تحديد عمل واحد قام به الكونجرس، باستثناء تلك الأعمال المحظورة بموجب الدستور. سيكون ذلك غير مقبول بموجب وجهة نظر إدارة كلينتون االشمولية للبند

التجاري.فاعتبر المحامي دايز أن سلطة الكونجرس هي سلطة عامة؛ أي بمعنى أنها مطلقة، ما لم يكن الأمر محرما على وجه التحديد.
لقد حولت تلك الآراء الشائعة مفهوم الحكومة المحدودة السلطة رأسا على عقب. إن الحكومة المحدودة السلطة تعني أن الحكومة ذات صلاحيات محدودة في كل من ممارسة الصلاحيات المفوضة بها، وفي الوسائل التي يمكنها استخدامها، بحيث تكون "ضرورية وملائمة". لقد كان أساس كل من الثورة الإنجليزية في عام 1640، والثورة المجيدة في عام 1688، والثورة الأميركية في عام 1776 هو الوقوف ضد الحكومة ذات السلطة المطلقة. فالأميركيون ليسوا بحاجة إلى حكومة غير محدودة الصلاحيات كما يرى دايز، وإنما هم بحاجة إلى حكومة محدودة السلطة بموجب القانون، تفوض بممارسة صلاحيات محددة. وهكذا تتم حماية الحريات المتساوية للمواطنين، وكما قال الفيلسوف جون لوك John Locke الناشط والمناضل من أجل الحد من سلطة الحكومة في بريطانيا، وملهم الثورات الأميركية في أطروحته الثانية عن الحكومة: "أن الغاية من القانون ليست المنع أو القمع وإنما هي للحفاظ على الحرية وتوسعة نطاقها: فجميع الكائنات قادرة على سن القوانين، فحيث ينعدم القانون تنعدم الحرية، فالحرية تعني أن تكون حرا من القيود وحرا من عنف الآخرين؛ وهذا الشيء لا يمكن تحقيقه بدون وجود القانون".

الحرية المبتكرة

لقد نتج عن التجربة الأميركية في الحد من سلطة الحكومة إشاعة قدر من الحرية والرخاء لم يكن يتصورها الناس في قرون قريبة مضت، فكشفت هذه التجربة عن عدة عيوب، فلا شيء أكثر بغضا من تحمل العبودية أو "سرقة البشر" كما يسميها معارضو التحررية كونها تجرد الفرد من ممتلكاته الشخصية. فلقد تم القضاء على هذه الآفة نهائيا بموجب التعديل الثالث عشر للدستور الذي يقضي بطبيعة التصحيح الذاتي والمرونة في النظام الدستوري الأميركي والتي يمكنها الصمود أمام الكوارث كالحروب الأهلية.
ولقد تم الكشف أيضاً عن عيوب أخرى ظهرت منذ ذلك الحين، فمن بينها:

- تفتيت المبادئ الفيدرالية الأساسية، حيث تتعدى الحكومة الفيدرالية باستمرار على سلطة الولايات. فمن تلك الأفعال الإجرامية الفيدرالية، والتي جرمت مسبقا من قبل الولايات، اغتصاب

سلطة الدولة (وكذلك التحايل على آراء المحكمة العليا على الرغم من حظر العقاب على الجرم المزدوج في التعديل الخامس للدستور). وهناك أيضاً مثال معاصر أكثر إثارة للانتباه على تجاوز القانون الفيدرالي وهو استمرار ممارسة الرقابة الفيدرالية على استخدام الماريجوانا في ولايتي كاليفورنيا وأريزونا والتي أجازتها في الاستخدام الطبي. ولقد كان التعديل العاشر في هذا الشأن واضح جدا: "أن الصلاحيات التي لم تفوض إلى الولايات بموجب القانون، أو التي لم تمنع بموجب القانون، فإنه للولايات أو الشعب حق البت فيها على التوالي"

- انتهاك مبدأ الفصل بين السلطات بين مختلف أفرع الحكومة. فعلى سبيل المثال، ينص الدستور بشكل واضح في المادة الأولى في القسم الثامن بأن القانون يحتفظ بسلطة إعلان الحرب على الكونغرس، وهي السلطة التي سمحت للسلطة التنفيذية سلب السلطة من الكونغرس لتحتفظ بها. ولقد تجاوز الكونغرس بصورة غير قانونية السلطة الممنوحة له بتفويض سلطته التشريعية للأجهزة الإدارية للسلطة التنفيذية، مثل إدارة الغذاء والدواء ولجنة التجارة الفيدرالية. فعلاوة على انتهاك الدستور، فإن هذا التفويض أدى إلى اضمحلال سيادة القانون، بالنحو الذي تكون في الأجهزة الإدارية قد أثقلت كاهل السكان بمراسيم فوضوية ومعقدة بشكل لا يمكن تصوره؛ حيث يعمل *السجل الفيدرالي* على حوالي 60,000 صفحة *سنويا* يتم التعديل فيها كل دقيقة بشكل غير منطقي ومرهق والذي يضمن تقريبا بأن أي مواطن يشارك في صفقة تجارية سيواجه تعارضاً في أجزاء من عمله مهما كان دقيقا أو حسن النية. مما لا شك فيه هو أن هذا الوضع يعزز الممارسة التعسفية للسلطة بدلا من تطبيق القانون.
- عدم الانتباه للدور الهام الذي تقوم به السلطة القضائية الفيدرالية في مراقبة الممارسات التعسفية غير المصرح بها من السلطة. وخاصة بعد محاولة زيادة عدد أعضاء المحكمة "الثورة ضد الدستور في عام 1937"، فقد أظهرت الحكومة الفيدرالية والكونغرس اهتماما ضئيلا في المصادقة على الأعضاء المرشحين للقيام بدور المحاكم في فرض القيود الدستورية على كل من الحكومة الاتحادية وعلى حكومة الولايات. فالمحكمة العليا، مثلا، لا تطبق دائما الحظر المفروض في التعديل الأول في الخطابات التجارية ولا في

الخطابـات السياسـية (الخطابـات السياسـية فـي إطـار الحمـلات الانتخابية)، كما أن المحكمة لم تصحح الرواية والتمييز (الخادع) بين الحرية الشخصية والحرية الاقتصادية التي صورها القاضي هارلانإف سـتون Harlan F. Stone فـي قضـية الولايات المتحـدة ضـد شـركة كارولين برودكتز في عام 1938.

- فشـلتطبيقالتعديل الدسـتوري فـي انتخـاب أعضـاء مجلـس الشـيوخ لفتـرتين وفـي انتخـاب أعضـاء مجلـس النـواب لـثلاث فتـرات. فكمـا أن فترة الرئيس محدودة يجب أن تكـون الانتخابـات فـي الأفـرع الحكوميـة الأخرى محدودة أيضاً، وذلك لضمان التناوب في المناصب التي يراها المؤسسون ضرورية للحكومة الشعبية.

الإجراء التصحيحي

بالرغم من كل ما سبق فإنه يمكن تصحيح تلك العيوب فكل ما نحن بحاجة إليـه هـو الجـرأة فـي تقـديم النظـام الدسـتوري ومسـتقبل الولايات المتحـدة علـى المصـالح السياسـية القصـيرة الأجـل. ويرغـب مؤسسـون أميركـا الأصـليون "بـأن نتعهـد لبعضـنا الـبعض بأرواحنـا وكـل مـا نملـك وبشـرفنا المقدس". وليس هنـاك شـيء، لا مـن قريب ولا مـن بعيـد يعطـي الصلاحية لأعضــاء الكــونغرس اليــوم لتجديــد الدســتور أو اســتعادة نظــام الحكــم الدسـتوري الأميركي المحـدود. إن التحـدي الـذي يواجه الأميركيـون اليـوم فـي دفاعهم عن الحكومة الدستورية المحدودة كان قد صرح بـه بإيجـاز مـن قبـل الليبرالي الإنجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencerفي عام 1884:

> إن مهمة التحررية في الماضي تتمثـل فـي وضـع الحـدود على سـلطة الملـك، والمهمـة الحقيقيـة للتحرريـة فـي المسـتقبل ستكون وضع الحدود على سلطة مجلس النواب.

قراءات مقترحة

Berman, Harold. 1983. Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Boaz, David. 1997. Libertarianism: A Primer. New York: Free Press.

Boaz, David, ed. 1997. The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Readings from Lao-tzu to Milton Friedman. New York: Free Press.

Bramsted, E. K., and K. J. Melhuish, eds. 1978. Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce. New York: Longman.

Brooks, David L., ed. 1993. From Magna Carta to the Constitution: Documents in the Struggle for Liberty. San Francisco: Fox & Wilkes.

Ely, James W., Jr. 1998. The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights. New York: Oxford University Press.

Epstein, Richard A. 1985. Takings: Private Property and the Right of Eminent Domain. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1997. Simple Rules for a Complex World. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay. 1961. The Federalist Papers. New York: Mentor.

Hayek, F. A. 1960. The Constitution of Liberty. Chicago: University of Chicago Press. Higgs, Robert. 1987. Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government. New York: Oxford University Press.

Jefferson, Thomas. 1977. "A Summary View of the Rights of British North America."In The Portable Jefferson. New York: Penguin Books.

Locke, John. Two Treatises of Government.1690 (1988). Cambridge: Cambridge University Press.

Sidney, Algernon. 1698 (1990). Discourses Concerning Government. Indianapolis: Liberty Fund.

Spencer, Herbert. 1994. Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press.

Storing, Herbert, ed. 1985.The Anti-Federalist. Chicago: University of ChicagoPress.

13. النضال الألفي من أجل تحقيق الحرية

إن مـن أعظـم التطـورات التـي حصلـت فـي الألـف سـنة الماضـية هـو نمـو الحرية، وذلـك لأن الحرية مهمـة بحـد ذاتهـا، هـذا مـن جهـة، ومـن جهـة أخـرى لأنها هي التي جعلت كل إنجازات البشـرية تقريبا أمـر ممكـن، بمـا فـي ذلـك الإنجازات العلمية والفنية والرخاء المادي.

ولهـذا السـبب يتعـين علـى تحديـد أهـم تلـك اللحظـات مـن الألـف سـنة الماضـية. أولهـا، عنـدما أصـدر البابـا غريغـوري السـابع وثيقـة ثوريـة dictatuspapae فـي شـهر مـارس مـن عـام 1075، حيـث أعلـن فيهـا اسـتقلال الكنيسـة عـن الدولـة وسـلطتها لمراقبـة الدولـة. وتـنص المقالـة 27 علـى: "يمكـن للبابـا أن يجـرد النـاس الظـالمين مـن الأمانـة والوفـاء". وقـد كتـب المؤرخ العظيم لورد آكتونLord Acton: "نحـن مـدينون بنمـو الحريـة المدنيـة لصراع الأربع مئة سنة الماضية.... إن هدف هذين الطـرفين المتنـازعين هـو السلطة المطلقة، ولكن بالرغم من أن الحرية لم تكن هـدفا لمسـعاهم فـي تلـك الأثنـاء إلا أنهـا كانـت الوسـيلة التـي اسـتعانت بهـا السـلطة المؤقتـة والروحانية في طلب مساعدة الشعوب.
ثانيا: نمـو السـلطة الدسـتورية الأوروبيـة بشـكل عـام، ولكـن وبشـكل خـاص بسـبب صـدور الماغنـا كارتـا فـي 19 يونيـو 1215 بالنسـبة لتقليـد الأنجلـو الأميركيـون، حيـث قيـدت السـلطة الملكيـة بشـكل واضـح وأرسـت مبـدأ موافقـة المحكـومين وحمايـةالحقوق فـي الإجـراءات القانونيـة المسـتحقة وحرية التجارة وغيرها. فقد وجدت تلك الأحكام وغيرهـا مـن الأحكـام طريقهـا في دستور الولايات المتحدة.
ثالثا: ابتكار النـوع المتنقـل فـي أوروبـا، تقريبـافي عـام 1436 أو 1437 الـذي جـاء بـه وهان غوتنبرغJohann Gutenberg، فقد حطم هـذا التجديـد احتكـارات قلـة مـن أصـحاب الامتيـازات علـى المعرفـة. فقـد كـان الكتـاب المطبـوع فـي هـذا الشأن المبادرة في تغيير الكثير من المعلومات التي لاتزال قائمة؛ وما نشـر الآن علـى صـفحات الإنترنـت مـا هـو إلا الفصـل الأخيـر مـن المعلومـات التـي أصبحت ممكنة بفضل غوتبورغ.
رابعـا: فـي رأيـي الشخصـي، هـو الـولادة الجديـدة للسـلطة الدسـتورية بعـد ضـمورها بسـبب نظـام الحكـم المطلـق الاسـتبدادي وبعـد مـذهب التجاريـة (المركنتليـة). لقـد حـدث الصـراع مـن أجـل وضـع الحـدود علـى الحكومـة والتوسـع فـي التمتـع بالحريـة بشـكل ملحـوظ فـي كـل مـن القـرن السـادس عشـر والسـابع عشـر والثـامن عشـر الـذي تمثـل فـي ثـورة الهولنـديين ضـد

أسيادهم الإسبان وفي ثورة الإنجليز ضد ملوك ستيوارت وتمرد الأميركيون ضد ولي العهد البريطاني ومجلس النواب. وكتب المؤرخ جون لوثروب موتليJohn Lothrop Motley بهذا الشأن: "يجب أن ينظر إلى ظهور الجمهورية الهولندية باعتبارها أحد الأحداث الجلة في العصر الحديث... لقد شكل حفاظ المحافظات الصغير في هولندا ونيوزلندا في القرن السادس عشر وهولندا وانجلترا اللاتي اتحدتا في القرن السابع عشر والولايات المتحدة في أميركا في القرن الثامن عشر على الحق فصلا واحدا في مجلد تاريخ مصير الإنسانية؛ فكل من ثورة الهولنديون والانجليز والأميركيون تشلك حلقات من سلسلة واحدة.

وكما كتب أيضاً ا جون فيغيزJohnFiggis، أستاذ التاريخ الحديث في جامعة كامبريدج، في مطلع هذا القرن: "أن العبارات الرنانة في إعلان الاستقلال...ليست اكتشافا جديدا، وإنما هي خلاصة ما خلفته العصور السابقة، فهو وديعة عواطف وأفكار ثقافة السبعون جيل الماضية".

وسيكون البند الخامس في قائمتي: هو صعود وسقوط الدولة الاستبدادية. في حين بدأت الليبرالية التقليديةالتي ألهمت الثورة الأميركية بالزوال، بدأت عدد من الأشكال الجماعية بالظهور، على رأسها القومية والعنصرية والاشتراكية، لتحدي التحررية. كما كتب إي إل غودكين E. L. Godkin الصحفي التحرري التقليدي في مقال افتتاحي محزن تقشعر له الأبدان في التاسع من أغسطس من عام 1900: " لم يتبقى سوى بقايا من كبار السن ممن لا يزالون متمسكون بالمذهب الليبرالي، فلن يكون من بعد رحيلهم أبطالا في أوروبا". ولقد تنبأ بأن القرن العشرين سيكون قرن الحروب وسيطرة الدول: " لقد عادت خدعة الحق الإلهي مرة أخرى، وسيتبع ذلك صراعات دولية مروعة قبل أن يتم التخلي عنها مرة أخرى".

لقد أصبح الصراع ضد الفاشية والشيوعية الاشتراكية القومية ماض غابر بالنسبة لنا، ولكن الصراع من أجل الحرية لم ينته بعد، ففي عشية الألفية الثالثة ستصبح البشرية على فجر مشرق جديد مرة أخرى.

14. سبب انهيار الاشتراكية في أوروبا الشرقية

لماذا في عام 1990؟ لماذا حدث التحرر الأوروبي تحديدا في السنوات الماضية؟ لماذا لم يحدث منذ عشر سنوات أو منذ خمسة وعشرون سنة مضت؟ اسمحوا لي أن أقدم عدد من الأسباب التي أدت إلى فشل الاشتراكية الفادح.

هناك أسباب وراء كل تلك الأسباب. فلم يكن غورباتشوف ليبراليا كلاسيكيا، وفي الواقع كانت السياسة الاقتصادية الاجتماعية الروسية في الثمانينات "البيريسترويكا" مناهضة في أصولها لليبرالية، كما أنها كانت محاولة لإحياء الاشتراكية، فأول تلك المحاولات تمثلت في قانون الدخل غير المكتسب الذي كان محاولة لسحق مقومات السوق الحرة القليلة في الاتحاد السوفيتي، والحد من إنتاج الفودكا الذي تسبب في نقص السكر بسبب التصنيع غير المشروع للمشروبات الروحية. ولكن على ما يبدو أن غورباتشوف ومستشاريه أدركوا في النهاية حاجتهم إلى قوى سوقية لحماية الاقتصاد. فهم الآن في طور معرفة أنه لا يمكن أن يكون لديك سوق بدون حقوق ملكية.

لم يقرر غورباتشوف ببساطة أن يكون رجلا لطيفا بأن يدع شرق أوروبا تسمح للناس بالتحدث بحرية، ولكنه أدرك أن هناك مشكلة عميقة في الشيوعية. إن الإبقاء على الإمبراطورية في أوربا الوسطى وأوروبا الشرقية كان أمرا مكلفا، فلم يكن من موسكو إلا أن تتخذ قرارا سياسيا يقضي بأن تدع تلك الدول وشأنها، فلم تكن قادرة على تحمل تكاليف الحفاظ على تلك الإمبراطورية. ونتيجة لذلك، تم تخفيف القيود، وتم إخبار قادة الشيوعية بأنهم لن يحصلوا على الدعم الكافي السوفيتي من الدبابات والجنود. فكان للتشيك الحظ القليل من تلك الأحداث الهامة للثورة التشيكوسلوفاكية التي حدثت بعد اجتماع الرئيس بوش مع غورباتشوف في منطقة البحر المتوسط؛ فلم يرد غورباتشوف أن يكون له يد في سفك الدماء في فترة لقائه مع بوش، ولهذا جاء الأمر بأن يتم الاستغناء عن براغ.

◆ هناك عدة عوامل مجتمعة اضطرت قيادة غورباتشوف بالتخلي عن شرق أوروبا، كان أولها نفاذ مخزون رأس المال، فقد استخدم رأس المال المتراكم على مدى مئات، بل وحتى آلاف السنين. ولقد اجمع علماء

◆نشرت هذه المقالة في *Cato Policy Report*الثاني عشر، رقم 5، بين شهري سبتمبر وأكتوبر من عام 1990، صفحة 6 و7، وصفحة 13.

الاقتصاد في الغرب، من الستينات وحتى السبعينات، على أن معدل النمو الاقتصادي، حسب الطريقة السوفيتية، لم يكن فقط إيجابيا وإنما كان أعلى من مما هو عليه في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة، فمن الواضح أن معدل النمو الإيجابي على مدى أربعين سنة أو ما يقارب ذلك يستدعي إنتاج الثروة، ولكنه لم يكن كذلك. إن الخطأ الذي تم ارتكابه والذي أشار إليه علماء الاقتصاد أمثال جي وارن نيوترG. Warren Nutter كان الهدف منه قياس استثمارات رؤوس الأموال وقيمة المدخلات وليس لقياس إنتاج الثروة. لقد كان ذلك خطأً فادحا، فقد أدى إلى ما سماه الفيلسوف الهنغاري، مايكل بولانيMichael Polanyi، والذي يعتبر من أشد منتقدي الاشتراكية، "الإنتاج الظاهر"؛ أي الإنتاج الذي يخدم الإنتاج، فكان الحديد ينتج من أجل إنشاء مصانع تصنع الحديد لغرض إنشاء عدد أكبر من المصانع، ولكن هذه العملية بأكملها لم تنتج السلع الاستهلاكية وبالتالي لم تؤدي إلى ارتفاع مستوى المعيشة، وفي الواقع، غالبا ما كانت الدوافع المحركة لها دوافع سياسية.

لقد كانت طبقة العمال المصنعون هي الطبقة العالمية الجديدة التي تندرج تحتها جميع الطبقات الأخرى والتي تكفلت بتسوية جميع النزاعات السابقة بين تلك الطبقات، وذلك وفقا للنظام الماركسي. ولهذا السبب وجب على الشيوعيون خلق طبقة العمال المصنعة حتى وإن لم تكن موجودة من قبل. ففي رومانيا على سبيل المثال، وفي فترة التصنيع القسري الذي أعقب الحرب العالمية الثانية، حيث قتلت جميع الخيول تقريبا، وذلك بسبب أن المجتمع الحديث لن يعد بحاجة إليها، فكل شخص تقريبا سيملك جراراً، ولكن لم يتم إنتاج الجرارات، فقام الناس بتربية الخيول سرا. وأصبحت الخيول اليوم وسيلة شائعة للتنقل في الأرياف.

لقد تراجع مخزون رؤوس الأموال في البلدان الاشتراكية بدلا من نموه، حيث يتم استهلاكه بشكل مستمر، فتم بناء مصانع الغزل والنسيج في شرق تشيكوسلوفاكيا قبل الحرب العالمية الأولى ولازالت تعمل بمعداتها الأصلية منذ تشيدها. وهناك العديد من المباني في شرق ألمانيا لم يتم إعادة طلاءها منذ عام 1945. وفي بعض الحالات، لم يقوم أحد بطلاء الجدران التي تحمل الشعارات النازية القديمة الباهتة. وفي الاتحاد السوفيتي، يوجد هناك مصانع كيميائية تم بناؤها منذ 110 سنوات مضت ولازالت تنتج نفس المواد الكيميائية بنفس الطريقة. إن المبدأ العام للاشتراكية هو ألا يتم إغلاق أي مصنع على الإطلاق.

لقد أتلفت الأجيال السابقة مخزون رأس المال إلى حد كبير فأصبح هناك تراجع ملحوظ في مستوى المعيشة في بلدان أوروبا الشرقية. وكان من الممكن لهذا التراجع أن يحدث في وقت مبكر لو لا ضخ كمية هائلة من رؤوس الأموال الغربية من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرها من مؤسسات الإقراض الأخرى التي يتم اللجوء لها غالبا لتمويل الاستهلاك الجاري.

هناك عامل ثان من العوامل التي أدت إلى ثورة 1989 الا وهو صعوبة التحكم في المعلومات، ولا اقصد بذلك الأخبار السياسية فحسب وإنما ذلك النوع من المعلومات التي تعنى بكيف يعيش الناس الذين تأثروا بالأفلام الغربية في الدول الأخرى، ومما لا شك فيه أن لأجهزة الفيديو وللمسجلات الصوتية تأثيراً هائلا على الحياة في البلدان الاشتراكية، فكان لإذاعة أوروبا الحرة أهمية كبيرة، خاصة في البلدان التي لم يكن لقاطنيها القدرة على الوصول إلى أجهزة تسجيل الفيديو كرومانيا حيث كانت إذاعة أوروبا الحرة دائما متوفرة لبث دعايتها بأسعار مخفضة.
وأما في البلدان الأخرى، على الأخص، بولندا وهنغاريا وبل وحتى الاتحاد السوفيتي، فتتوفر فيها الأجهزة الإلكترونية بإعداد هائلة، فقد حاولت الحكومة وضع الرقابة عليها أو منعها لعلمهم بآثارها السلبية ولكن هذه المحاولات باءت بالفشل بسبب أنه حضرها كان ببساطة أمرا مستحيلا.
لقد رأى الناس من خلال الأفلام الغربية صورة عن الحياة الغربية والتي كانت في مجملها صورة مضحكة ومشوهة ولكنها لا تزال عرضا للملابس والمنازل الغربية، فتنهال علينا تلك المعلومات من تلك الأفلام ولكنها تنقل لنا من أناس من مجتمعات مختلفة ومن الممكن أن نراها على أنها صورة واضحة جدا لتك المجتمعات. ففي موسكو، في الخريف الماضي، على سبيل المثال، تم عرض الفيلم السويدي فاني اند ألكسندر Fanny and Alexander، فقد كان لمشهد عيد الميلاد تأثيرا كبيرا على المشاهدين، حيث ظهر في هذا المشهد طاولة طويلة تحوي أصنافا عديدة من الطعام الرائع فتم تصوير طاولة الطعام من بدايتها ببطء ولطف حتى نهايتها لتبين للمشاهد الديك الرومي والصلصة والخضار وكل أصناف الطعام الرائعة، فما كان من الجمهور السوفيتي أمام هذا المشهد إلا أن وقفوا هاتفين استحسانا لهذا المشهد. ولربما كانت أجهزة سوني وميستوبيتشي الصامتة ومن يقومون بتصنيع غيرها من الأجهزة بجودة أعلى من ناحية صغر الحجم وإمكانية تحميل بيانات أعلى وبأسعار قليلة هم بالفعل أبطال ثورة عام 1989.

وأما السبب الثالث لتلك الثورات فيتمثل في الانهيار البيئي في العديد من دول أوروبا الشرقية وأوروبا الوسطى. لقد صرح العديد من علماءالبيئة الغربيون منذ سنوات مضت بأن السبب الرئيسي لتلوث البيئة هو حقوق الاحتفاظ بالملكية والنظام الرأسمالي، وهذا افتراض مثير للاهتمام وخاضع لاختبار تجريبي. فدعونا نبحث عن نظام اقتصادي بدون ملكية فردية ولارأسمالية. فتقول النظرية بأنه ينبغي ألا يكون هناك تلوث أو على الأقل تلوث أقل. ولكن في الواقع نجد انه إذا لم يكن هناك حقوق ملكية فردية أو لم يكون هناك أسواق رأسمالية، عندها سيكون التلوث كابوسا. فهناك بعض المناطق في الاتحاد السوفيتي يكون فيها معدل وفيات الأطفال الرضع أعلى منه في بوركينافاسو -إحدى أكثر الدول الإفريقية فقرا، كما أن سيليسيا في بولندا لديها أعلى معدلات العيوب الخلقية في العالم.
إن الحركة البيئية التي نشأت بطبيعة الحال في الدول الاشتراكية حركة مدعومة من أناس يريدون الدفاع عن منازلهم وأطفالهم ضد التسمم، وهذا الدافع يحمل العديد من الآثار، ويتمثل أحدها ببساطة في نمو الحركات السياسية، والتي كان كانت في بعض الحالات جدا مهمة. ففي بلغاريا، سميت أول ثورة قام بها الشعب ضد النظام بالثورة البيئية، فكانت هذه الحركة مدركة تماما بأن الطبقة الحاكمة لا تكترث كثيرا لأمر الشعب، بل وحتى أنهم أيضاً يلومون التخطيط المركزي على كثير من المشاكل التي يعانون منها. فعندما جاء الأمر من ديوان التخطيط المركزي بإنتاج كميات كبيرة من القطن كان من مدير المزرعة التعاونية ليفعل أي شيء يمكنه فعلة فقط من أجل أن يحقق الحصة المطلوبة في تلك السنة، أما السنة القادمة فسيترك الأمر إلى حينه، فلو استدعى أمر تحقيق الحصة المطلوبة صب مبيدات الأعشاب على الأرض أو استنزاف التربة فلن يتردد في فعل ذلك، ولن يتبقى هناك مطالب من الناحية الاقتصادية حيث لن يحقق أحدا أرباحا إذا ما ارتفعت مصادر قيمة رأس المال. وهناك نقاش متزايد فيما بين المفكرين والأكاديميين حول قيمة حقوق الملكية في حل المشاكل البيئية.

وأما السبب الأخير للثورات فهو الانهيار الفعلي للفكر الاشتراكي وانهيار شرعية الطبقة الحاكمة. إن مجرد السلطة ليس كافيا للحفاظ على النظام المستبد، ففي اغلب الأحيان يجب أن يكون هناك قناعة منطقية لدى كلا من الحكام والمحكومين بأن للطبقة الحاكمة الحق في الحكم، أي بمعنى أن يكون لها شرعية أخلاقية لأن تحكم. ففي الاتحاد السوفيتي طالبوا

بالتصرف بالنيابة عن الطبقة العاملة، وكان هدفهم الأساسي بطبيعة الحال الامتيازات والسلطة، ولكن كان هناك عنصر إضافي مهم ألا وهو إيمانهم بشرعيتهم، فاعتقد الحكام بأن شرعيتهم مبررة أخلاقيا وأنهم يتصرفون بما لصالح الطبقة العاملة، ولهذا كان من المعقول أن يطلبوا من الشعب المزيد من التضحيات. لقد قبل الناس هذا الوهم لفترة طويلة جدا ولكني لا اعتقد أن هناك من يصدق ذلك بعد الآن.

لقد تلاشى ذلك الوهم لسببين؛ أولهما: وفقا لما يراه ابن خلدون- مؤرخ في العالم الإسلامي- وهو أنه يستغرق البشر حوالي جيلين لكي تفقد الأفكار المتعصبة هيمنتها. وبالفعل لقد استغرق الشيوعية جيلان تقريبا منذ بداية فرض الشيوعية على معظم شرق ووسط أوروبا؛ واستمر فترة أطول من تلك في الاتحاد السوفيتي ولكن ينبغي علينا أن نضع في الاعتبار الضربة التي تلقتها الشيوعية السوفيتية من الحرب الوطنية العظمى ضد الفاشية. أما السبب الثاني فهو سفر الطبقة الحاكمة خارج البلاد فقد تعرض الحكام الشيوعيون إلى درجة عالية من الإحباط من جراء هذه التجربة. فقدأدرك الناس من الأغنياء وأصحاب النفوذ الذين يسافرون إلى أميركا أو ألمانيا بأن مستوى المعيشة لديهم أقل من المستوى المتوسط لعامل صناعي في الدول الغربية. فهذا الأمر أحبط كثير من أصحاب الطبقة الحاكمة، إلا أنهم لم يحيدوا عن تمسكهم بالسلطة ولكنهم فقدوا إيمانهم بأحقيتهم في الحكم.

لقد وعدت الفكرة الاشتراكيةبالمساواة والإخاء، ولكن هل وفت بذلك الوعد؟ هل حققت المساواة؟ الإجابة هي لا. إن الكثير من الناس في المجتمعات الغربية سيقولون -بالرغم من أنهم يقولون ذلك بشكل أقل في أيامنا هذه- "أجل، بالطبع أنهم ينتظرون في صفوف في بولندا أو في الاتحاد السوفيتي، كما أن لديهم شعور تكافلي حيث أصبح هناك مساواة أكثر وأصبح التفاوت في الدخل أقل مما كان عليه في السابق". هذا غير صحيح على الإطلاق، فإذا قارنت مستوى معيشة المواطن العادي في ألمانيا الشرقية - من أغنى الناس من الشعوب الشقيقة للمعسكرات الاشتراكية بأعضاء الحزب ممن عاشوا في واندليتزWandlitz- حي نخبة الحزب- ستجد تفاوت هائل في الدخل، ولكن هذا الأمر ضل سرا حتى وقت قريب. وبالمثل، إذا نظرت إلى الاثنين والعشرين قصرا الخاصة بعائلة تشاوشيسكو في رومانيا أو إلى المجمعات الرياضية في بلغاريا التي كانت تخص أعضاء عائلة جيفكوف، أو إلى البيوت الصيفية الخاصة بنخبة الحزب

السوفيتي ستلاحظ أن عدم المساواة فيها يفوق مجتمعات الأسواق الحرة في الغرب.

أما الوعد الثاني الذي وعدت به الاشتراكية كان الأخوة: فالجميع سيعيشون مع بعض كعائلة واحدة كبيرة سعيدة، ولكن في الواقع، كان الاقتتال على الكعكة الصغيرة من الاقتصاد المتراجع زاد من العداء فيما بين الناس أكثر من لو أنه أسس على نظام من الحقوق الملكية والتسويق المتبادل. فغالبا عندما يتقدم المستهلكون في موسكو، بعد الانتظار الطويل في الصفوف من أجل الحصول على لوح من الصابون أو الملابس أو الأحذية، وهلم جرا، ليصلوا أمام الشباك إلى أن يغلق الشباك أمامهم فيقول لهم البائع "ابتعد! لم يعد لدينا المزيد". وغالبا ما يسمع الناس تذمرات ودمدمة من حولهم؛"اللعنة على اليهود، هم وحدهم يحصلون على كل السلع... أو اللعنة على الأرمنيين...أو الأذربيجانيين... أو أيا يكن". كان ينبغي على الشيوعية أن تقضي على مثل هذه الأشكال الخبيثة للقومية، ولكنها فشلت فشلا ذريعا.

أما الوعد الثالث الذي وعدت به الاشتراكية فهو: الرخاء. لم تكن الاشتراكية فقط عاجزة عن تحقيق الرخاء وإنما تسببت في انتشار الفقر بشكل واسع. بالفعل انتشرت الاشتراكية على أنها فكر وحلت محلها القومية؛ التي انتشرت انتشارا واسعا، وأخذت شكلين: القومية الخبيثة، والقومية الحميدة. فما القومية الخبيثة أو (الشوفينية) فهي الرغبة في فرض ثقافتك ودينك ولغتك على الجماعات الأخرى. وهذا النوع انتشر في أنحاء متفرقة في وسط وشرق أوروبا. وأما النوع الثاني من القومية فهو مهم جدا فهو: الرغبة في أن لا يحكمك حاكم أجنبي. وهذا الأمر يمكن تفهمه تماما كما أنه يتفق مع المبادئ الليبرالية. وبشكل عام لقد لاحظت في وسط أوروبا أن هناك كره قليل جدا للروس لذاتهم، ولكنهم فقط يريدون منهم أن يذهبوا لديارهم ويدعوهم وشأنهم.
وأما الفكر الثاني الذي حل محل الاشتراكية فهو: التحررية "الليبرالية". وتتفق كثيرا مع القومية الحميدة، وبالفعل، فهي معارضة تماما للشوفينية، فالإسم الوحيد الذي كثيرا ما تسمعه في أوروبا الوسطى وأوربا الشرقية هو فريديك هايك Friedrich Hayek، في منشوراته التي يتداولها الناس بشكل واسع في الخفاء، ونسخ إنجليزية نادرة لكتابه الطريق إلى العبودية.

وليس من المستغرب أن يكتب هذا الكتاب شخصا من أوروبا الوسطى حيث تحدث عن حالة قراءه بحزم. لقد فشل ماركس حين تنبأ بشيء لم يحدث، ولكن تنبأ هايك بشيء وحدث بالفعل حين قال بأن الجهد المبذول لتطبيق مبادئ الاشتراكية أدى إلى الاستبداد والعبودية، ولقد قدم بديلا عنها ألا وهو الحرية والسوق الاقتصادية والرخاء وسيادة القانون.
والآن وبعد أن تطرقت إلى نوع من ممارسة الاقتصاد السياسي، دعوني أتطرق إلى الأطروحة التاريخية التي يمكن أن تفسر بعض أكثر الأحداث حداثة، ولقد استعرت هذه الأطروحة من العالم الهنغاري إستفان بيبو IstvanBiboالذي اقترح أطروحة عن أجزاء أوروبا الثلاثة: أوروبا الغربية، وأوروبا الوسطى الشرقية، وأوروبا الشرقية. ويرى بيبو أن أوروبا الوسطى الشرقية وأوروبا الشرقية هي منطقة الألب لا أكثر ولا أقل. وأما أوروبا الغربية فهي معروفة بالقانون الروماني أو القانون الشائع، ومعروفة بظهور المجتمع المدني من "دوائر الحرية الصغيرة" التي تتمثل في الجمعيات والجماعات والإحياء والنوادي والمزارع والأسواق والمدن، وما إلى ذلك، حيث تدفقت منها السلطة السياسية بشكل محدود. وأما أوروبا الشرقية فهي معروفة بالنظام البيزنطي والعثماني حيث تكون الدولة فيها فوق كل شيء وتفرض إرادتها إلى الأسفل.
إن الفرق الواضح بين أوربا الشرقية وأوروبا الغربية هو فصل الكنيسة النسبي عن الدولة في أوروبا الغربية حيث أصبحت معروفة بأن الإمبراطورية لها سلطة علمانيةوللكنيسة سلطة روحانية. فكان لكل منهما سلطة مستقلة عن الأخرى بل حتى أنهم فصلوا نظام المحاكم. ولكن في أيام الحكم البيزنطي كان الإمبراطور نفسه رئيس الكنيسة فلذلك كان الفصل أمرا مستحيلا، كما أن الإرث الإقطاعي وقانون القومية الألماني أدى إلى اضمحلال السلطة السياسية في أوروبا الغربية بشكل أسرع مما كان علية في أوروبا الشرقية.
وبلدان أوروبا الغربية محددة بحدود واضحة _بريطانيا وألمانيا وسويسرا وفرنسا_ وهكذا. أوروبا الشرقية. وكما يمكننا تعريف أوروبا الشرقية بشكل واضح من خلال هيمنة الكنيسة الأورثودكسية. وقد أشار العالم الهنغاري السياسي لازلو أوربان Laszlo Urban إلى أن الأحزاب التحررية "الليبرالية" أبلوا بلاء حسنا في الآونة الأخيرة خارج المناطق التي سيطرت عليها الكنيسة الاورثودكسية لفترة طويلة، ولكن الأحزاب الليبرالية في روسيا ورمانيا وبلغاريا وصربيا لم يفلحوا. ولقد كان التقسيم محددا بالنسبة ليوغسلافيا، حيث الكاثوليك في سلوفينيا وكرواتيا يتماشون مع

الرومانيون الغربيون، أما صربيا فهي من الأورثودوكس وأقل تحررا. وأما البلدان المختلطة-بلدان وسط أوروبا_ والتي تشمل بولندا وليتوانيا، وإلى حد ما، تشيكوسلوفاكيا والمجر ولربما أوكرانيا وبيلاروسيا فقد تأثرت بالشرق والغرب وسيطروا عليها طوال تاريخهم العاصف. فقد كانت المجر تحت الحكم العثماني لفترة طويلة، وكان جزء كبير من بولندا جزءا من الإمبراطورية الروسية.

قد يكون هناك عوامل ثقافية من شأنها أن تجعل تحقيق الحرية في تلك البلدان أسهل من تحقيقها في بلدان شرق أوروبا. وكما أشار بيبو إلى أن التطورات السياسية التي حدثت في أوروبا الغربية، كتحرير عبيد الأرض وما إلى ذلك، استهدفتعادة شرق وسط أوروبا لحوالي 200 سنة فيما بعد، بل وحتى أنها استغرقت أكثر من ذلك لتصل إلى شرق أوروبا. ولكن بتعاوننا ومع نمو التكنولوجيا يمكننا تسريع هذه العملية التي لم تكن مهمة سهلة بالنسبة لليبراليون في تلك البلدان.
إن من أهم الأسباب التي تجعلني متحمس لما يحدث في أوروبا الوسطى والشرقية هو أنني أرى فرصة حقيقية جدا لتلك البلدان في أن العشر أو العشرين سنة القادمة ستطور ثقافة فكرية سياسية أكثر تحررا مما نراه الآن في أوروبا الغربية أو أميركا الشمالية. ولا أعني بذلك نظاما أكثر تحررية حيث يجب علينا أن نعي بأن وسط وشرق أوروبا بدأ على أساسات مختلفة. ولكن من الممكن أن تنمو بذور الأفكار الليبرالية الفكرية والسياسية؛ ولربما تنموا لتصبح أشجارا عظيمة، وإن حالفنا الحظ، نعيد غرسها في مجتمعاتنا لنفعم بروح الحرية.

الجزء الثالث

الممارسة

15. ماديسـون والتعدديـة الثقافيـة: تمثيليـة الجماعـة وحقـوق الجماعـة والدستورانية

ليس هناك شك بأن جيمس ماديسون تصور جمهورية شملت العديد من المصالح المختلفة، وهناك، على الأقل، ثلاث تطرح نفسها:

1) هل تصور ماديسون جمهورية "متعددة الثقافات"؟
2) هل تم تقديم الدعاة المعاصرين لمختلف أشكال حقوق الجماعة أو تمثيلية الجماعة غالبا تحت راية "التعددية الثقافية" للنهوض بمشروع ماديسون أو تقويضه؟
3) هل اختلاف حقوق الجماعة عنصر ضروري ومناسب لنظام دستوري حتمي تم تأسيسه من أجل "تشكيل اتحاد متقن وتحقيق العدالة وتأمين الاستقرار الداخلي وتوفير القوة الدفاعية العامة ولتعزيز المصلحة العامة ولتأمين نعمة الحرية لأنفسنا وللأجيال القادمة"؟

التعددية الماديسونية والخير العام

لقد تبنى ماديسون، علنا، نظام دستوري تعددي، وبالفعل، اعتقد بأن التنوع هو عنصر أساسي للحفاظ على الحرية. وإن التزام ماديسون بالتنوع في الجمهورية الممتدة يتعارض بشكل مباشر مع الجمهورية الصغيرة في النظرية التي قدمها مونتسكيوMontesquieu المعروف بتصريحه:

إنه من طبيعة الجمهورية أن تكون ممتدة في منطقة صغيرة، لأنه إن لم تكن كذلك فهذا يقلل من احتمالية استمرارها. ففي الجمهورية الواسعة ستحوي على ثروة أكبر وبالتالي سيكون هناك اعتدال أقل في الروح المعنوية، وستكون المستودعات كبيرة جدا لأن تكون في تصرف المواطنين، وستصبح المصالح مخصصة؛ ففي البداية سيشعر الرجل بالعظمة وسيكون سعيدا وسيشعر بالمجد على حساب دمار وطنه، وسيتم تقديم الكثير من الاعتبارات على حساب المصلحة العامة؛ فستخضع المصالح لاستثناءات وستعتمد على عوارض طارئة. ولكن في الجمهورية الأصغر؛ فستكون المصالح العامة ذات تأثير أفضل بكثير، كما أنها ستكون معرفة بحيث تصل إلى كل المواطنين، وستكون التجاوزات والانتهاكات أقل انتشارا وبالتالي ستكون الحماية عليها أقل.[1]

---

[1] مونتسكيو في روح *القانون*، ترجمة وتحرير آن إم كوهلر Anne M. Cohler وباسيا كارولين ميلر Basia Carolyn Millerو هارولد سموايبل ستونHarold Samuel Stone (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998) ، الجزء الأول الفصل السادس عشر "الخصائص المميزة للجمهورية" صفحة 124.

وفي المقابل، أثنى ماديسون على التنوع والجمهورية الممتدة، وكان يعتقد بأن التنوع الواسع الذي أسماهمونتسكيو بـ "المصالح المخصصة" يدعم الحرية بدلا من أن يهددها. كما أدلى بتصريح له في عام 1788 حيث قال فيه "يا لحسن حظ الولايات،فهم يتمتعون بأقصى درجات الحرية في الدين، فهذه الحرية نشأت من التعدد الطائفي الذي ساد في أميركا والذي يعتبر أفضل حل، بلإنه الحل الوحيد، لضمان الأمان الديني في أي مجتمع، فمع وجود التعدد الطائفي لا يمكن أن يكون هناك أغلبية من أي طائفة لقمع واضطهاد البقية الأقلية"[2]. لقد ردد ماديسون تصريحات فولتير الذي كتب في كتابه *رسالة عن المشيخية* حيث قال: "إذا كان هناك دين واحد فقط في إنجلترا فسيتفشى خطر الطغيان، وإذا كان هناك دينان فإن الناس سيتقاتلون، ولكن هناك ثلاثون دين ويعيش الناس مع بعضهم البعض في سعادة وسلام"[3]

إن مقالة ماديسون الشهيرة عن مشكلة الطوائف، *الفيدرالية رقم 10*، والتي كثيرا ما يتم تناقلها ولكن نادرا ما ينظر إليها بعناية، تدرستعريف الطائفية عن كثب : "أعني بالطائفية مجموعة من المواطنين يتحدون مع بعضهم وتربطهم دوافع وعواطف مشتركة أو مصالح مشتركة لا تتفق مع حقوق المواطنين الآخرين، أو لا تتفق مع مصالح المجتمع الدائمة بشكل عام، سواء كانت تلك المجموعة تمثل أغلبية أو أقلية".[4] إن ما يلفت انتباهنا في هذا التعريف هو أنه يقضي بأن:

أ. تلك المصالح ليست كما الحقوق.
ب. من الممكن أن تكون تلك المصالح متعارضة مع الحقوق.
ج. قد تكون دوافع المواطنون عاطفية كما قد تكون من أجل تحقيق مصالحهم،
د. هناك مصلحة عامة (مصالح دائمة لكافة أفراد المجتمع) تتعارض مع المصالح الخاصة أو عواطف معينة.

ويؤكد النقاد في كثير من الأحيان على أن الليبراليون التقليديون، حيث أعتبر جيمس ماديسون واحدا منهم، يعتقدون بأن الحياة الاجتماعية

---

[2]جيمس ماديسون James Madison "خطاب ألقى في مؤتمر فرجينيا للمصادقة على الضرائب وميثاق الحقوق والميسيسيبي" في كتابات جيمس ماديسون، تحرير جاك إن راكوف، (نيويورك: بنجوين بوتنام، 1999)، صفحة 381-82. كان سياق تصريحات ماديسون هو أن ميثاق الحقوق الذي يضمن الحرية الدينية بشكل رسمي لا يفرض الاستمتاع بهذه الحقوق.

[3]فرانسيس ماري أروت فولتير Franceois-Marie Arouet Voltaire، رسائل فلسفية، (1734: نيويورك: راندوم هاوس، 1992)، صفحة 141.

[4]الفيدرالية رقم 10، جيمس ماديسون.

والسياسـية هـي مجـرد صـراع مصـالح معينـة، أو حتـى يـرون أنهـم يعتقـدون بعدم وجود مصلحة عامة.[5]

ولكـن لـيس هـذا مـا يعتقـده الليبراليـون التقليـديون (ولا حتـى الليبراليـون المعاصرون). أنهـم ليبراليـون لأنهـم يعتقـدون بـأن الحريـة - إن لـم تكـن هي المصـلحة العامـة الغالبـة- فهـي علـى الأقـل عنصـرا أساسـيا للمصـلحة العامـة، وإذا مـا كـان هنـاك مصـلحة دائمـة وشـاملة للمجتمـع فـإن هـذه المصلحة ستشترك مع جميع المصـالح الخاصة، وسـتكون مهمـة الدولـة حماية المصلحة العامة. ولقد أشار ماديسون إلى "أنه أمر سابق لأوانه أن يستغل السياسيون غفلتنا عن الصالح العـام، حيث رفاهيـة العظمـاء مـن النـاس هـي الهـدف الأعلـى الـذي يجـب تقصـيه وأنـه لـيس لأي شـكل مـن أشكال الحكومة قيمة، ولكن قد يكون من المناسب بلوغ هذا الهدف".[6] وبالنسـبة لليبـراليين التقليـديين أمثـال ماديسـون، يـرون بأنـه واحـدة علـى الأقـل مـن المصـالح الدائمـة والمشـتركة يمكنهـا ضـمان نظـام الحقـوق المتساوية لجميع المواطنين، وبالفعل، قدم ماديسون اقتراحا في خطاب ألقاه أمام أعضاء مجلس النواب:

> سيسبق الدستور إعلانا بأن الشعب هو المخول بالسلطة وبالتـالي تُسـتمد السـلطة مـن الشـعب، وأن الدولـة أسسـت فـي الأصـل لتحقيـق كـل مـا هـو فـي صـالح الشـعب، بمـا فـي ذلك التمتع بالحياة والحرية في امتلاك واستخدام الأملاك، والسعي بشكل عام لتحقيق السعادة وأمان العيش.[7]

قـد يـدعي الـبعض بـأن ماديسـون مناصـر للجمهوريـة المتعـددة الثقافـات، وذلـك لأنـه قبـل بتنـوع واسـع مـن الالتزامـات ("العاطفـة") والمصـالح فـي الجمهورية الجديدة. بالتأكيد هو ليس من "دعاة التعدد الثقافي" بمعنى أنه يؤيد حقوق مجموعة محددة أو حقوق الجماعـات لـدى ممثليـة خاصـة. وإنمـا كما كتب في مقالته "الأحزاب":

---

[5] انظـر علـى سـبيل المثـال "المجتمـع المتجـاوب: مـن منظـور المجتمعـي Communitarian"، أميتايإتزيونيAmitaiEtzioni، أغسطس 1995. وأنظر أيضاً إلى مراجعة في علم الاجتماع الأميركي.، فبراير 1996، 1-11: "إن من أكثر الأمور المطروحة أهميةً هي أن الليبراليين يعتبرون معارضون نشطون لفكرة 'القيم المشتركة' أو لفكرة 'الملحـة العامـة'"http://www.gwu.edu/_ccps/etzioni/A241.html. وانظـر أيضـا إلـى تأكيـد إتزيـوني علـى 'حماقاتالليبراليون'في أنلو*العالم*، مايو 1995، صفحة 365-77، "يخشى الليبراليون من أن يشكل فهم المصلحة العامة باعتبارها مساوية للحرية الفردية خطرا على مكانة الحرية". ومن أجل الحصول على معلومات واضحة عن مفهوم المصلحة العامة لدى الليبرالية التقليدية، انظر إلى توم جي بالمر في أساطير الفردانية، سياسة تقرير كاتو (18 سبتمبر، 5 أكتوبر 1996) أعيدت طباعته في هذا المجلد. ولمعرفة المزيد عن تصريحات دقيقة عن الفكر الليبرالي حول "المصلحة الذاتية" انظر إلى "التاريخ السري للمصلحة الذاتية" لستيفن هولمز في العاطفة والقيود: حول نظرية الديمقراطية الليبرالية (شيكاغو: صحيفة جامعة شيكاغو، 1995)

[6] الفيدرالية، رقم 45، جيمس ماديسون.

[7] جيمس ماديسون، خطاب ألقى أمام مجلس النواب، في الثامن من جون 1789. في"*عقل المؤسس*: مصادر الفكر السياسي لجيمس ماديسون، تحرير مارفنمييرز (هانوفر، إن إتش، صحيفة جامعة نيو انجلاند، 1981) صفحة 164.

> كما هو الحال في أي مجتمع سياسي وجود الأحزاب أمر لابد منه، فاختلاف المصالح سواء كانت حقيقية أو مزعومة هي أمر طبيعي بل المصدر المثمر لتلك الأحزاب. والهدف العظيم هو أن نتغلب على الشر: من خلال 1. تحقيق المساواة السياسية بين الجميع.[8]

ولقد كتب ماديسون عن أن وجود الأحزاب أمر عائد إلى وجود مصالح مختلفة ولقد أشار ماديسون إلى أن وجود الأحزاب على أساس مصالح مختلفة لا يبرر إيجاد "الأطراف المفتعلة"

> ففي السياسة، تعتبر سياسة النفعية في تشكيل الأحزاب الطبيعية والتحقق المتبادل فيما بين هذه الأحزاب لمعرفة مدى ملائمة إنشاء الأحزاب المفتعلة من أجل إدخالهم في التحقق المتبادل ليست أقل عبثية مما ستكون عليه في الأخلاق؛ أي بمعنى أنه يجب أن يتم الترويج للصوت الجديد حيث ستكون في مواجهة مع بعضها البعض لأن هذا الاستخدام تم استحداثه من رذائل موجودة.[9]

لقد تخيل ماديسون نظام سياسي موجه للمصالح العامة وليس نحو "مصالح متضاربة" أو نحو الاقتتال الجماعي. فتشمل تلك المصالح العامة الحفاظ على قواعد السلوك المتساوية لجميع المواطنين.[10]

يتجلى التزام ماديسون لتحقيق الصالح العام -الصالح العام لجميع المواطنون- في إحدى أكثر العبارات التي يساء فهمها في الدستور "الرفاهة العامة". وتظهر هذه العبارة في مقدمة الدستور حيث ذكرت الأسباب التي من أجلها وضع الدستور: "من أجل تشكيل اتحاد متكامل ومن أجل تحقيق العدالة وضمان الاستقرار الداخلي وتوفير سبل الدفاع المشترك وتعزيز الخير العام ولتأمين نعمة الحرية لأنفسنا ولأجيالنا

---

[8] ماديسون، الأحزاب، في كتابات لجيمس ماديسون، صفحة 504.

[9] نفس المرجع صفحة 505.

[10] لا يجب أن تكون تلك القواعد فقط مشتركة ولكن يجب أن تكون ثابتة إذا ماري دبها أن تكون عادلة ومتوافقة مع نظام المجتمع المتحرر. ولقد وصف ماديسون تأثير السياسة المتغيرة بشكل واضح فقال:

لقد سممت نعمة الحرية نفسها، ولن يستفيد الشعب إلا القليل من كون القانون مصنوع من قبل رجال من اختيارهم، ولن يستفيدوا من كون القوانين كثيرة جدا بحيث لا يمكن قراءتها أو كونها غير متسقة فلا يمكن فهمها؛ فإذا ما تم تنقيحها أو تعديلها قبل أن يتم إصدارها، أو إذا خضعت للتغيرات المتواصلة بحيث لا يمكن للشخص الذي يعرف القانون اليوم أن يخمن ماذا سيصبح علية غدا. ويعرف القانون على أنه قاعدة للعمل، ولكن كيف يمكن أن يكون القانون قاعدة إذا كان غير مفهوما بشكل تام ومتغير بشكل مستمر؟ وهناك سبب آخر لعدم الاستقرار العام ألا وهي الميز الغير مبررة التي تعطى للأقليات الأذكياء والمغامرون والأثرياء من دون الجماعات الكادحة الغير واعية من أفراد الشعب. إن كل نظام جديد، سواء النظام المتعلق بالتجارة أو الإيرادات أو بأي شكل من الأشكال، يؤثر على قيمة الممتلكات المختلفة الأنواع، كما يقدم حصاد جديدا لمن يراقبون التغيير بحيث يمكنهم تتبع النتائج، الحصاد الذي لم يعتنوا به بأنفسهم ولكن وإنما هو الحصاد الذي قام عليه إخوانهم المواطنون العظماء. وهذي حالة الأشياء التي يمكننا القول بأن القوانين فيها تخدم القليل وليس الكثير.

الفيدرالية رقم 62 (جيمس ماديسون).

القادمة". كما ظهرت عبارة "الرفاهة العامة" أيضا في الفقرة الأولى من المادة الأولى القسم الثامن والتي نصت على: "أن للكونجرس سلطة فرض وجمع الضرائب والرسوم والعوائد والضرائب المختارة على البضائع لتسديد الديون ولتوفير سبل الدفاع المشترك ولتوفير الخير العام للولايات المتحدة؛ ولكن يجب أن تكون كل تلك الضرائب المباشرة والغير مباشرة والعوائد والرسوم موحدة في جميع أرجاء الولايات المتحدة". ولم يجز الدستور حماية الخير للبعض على حساب الآخرين؛ وحماية الخير العام لكل من بيترو بولهو الغرض من حد سلطة الكونجرس. وتعني المادة الأولى القسم الأول: ("ويتولى كونغرس الولايات المتحدة جميع السلطات التشريعية")، بشكل واضح، أن بعض السلطات ليست "ممنوحة في هذه الوثيقة" وبالتالي لا يمكن أن تمارس بشكل شرعي من قبل الكونغرس.[11]

إن القدرة على السرقة من بيتر لدفع مستحقات بول هي مايسمى اليوم بـ "إعادة التوزيع"، فهي ليست قوة ممنوحة للكونغرس بموجب الدستور. وإن عبارة الرفاهة العامة والتي عادة ما تفسر بأنها منحة السلطة الشاملة للحكومة الفيدرالية لفعل أي شيء وكل شيء (على الأقل أي شيء ليس محرما بشكل صريح في الدستور) كثيرا ما يتم الاستشهاد بها لتبرير آلاف الآلاف من الأفعال التي تعزز الرفاهة لدى القليل على حساب الآخرين. ولكن انعكاس المعنى لهذه العبارة "الرفاهة العامة" توحي بأنها ليست مقصودة لمجرد "رفاهية" أي شخص وإنما هي مشتركة ومقصودة لعامة الناس.

لقد تم اقتراح الدستور وتمت المصادقة عليه من أجل حماية غايات محدودة، فالدستور لا يخول نظام الامتيازات لطبقة مميزة ولا يخول سلطة الأغلبية المطلقة لفرض ميولهم الخاصة على الأقليات. ولقد صرح ماديسون بذلك بشكل واضح عندما قدم خطابة للمؤتمر الفيدرالي في السادس من جون من عام 1787، والذي وضع مسودة الدستور التي تنص على أن الدستور المقترح يعلو على مواد الاتحاد الكونفدرالي في "حماية الحقوق الخاصة بشكل أكثر فعالية، وفي الإدارة الثابتة للعدالة" كما طالب "بالإجابة عن ماهي الدوافع لكبح جماح الأغلبية المتحدة على مصلحة أو

---

11 قال ماديسون معارضا في أرض الكونغرس تأسيس بنك وطني: "لا يمكن استخلاص أي حجة من عبارة ' الرفاهة العامة والدفاع المشترك'. وتقتصر السلطة لهذين الغرضين على فرض الضرائب بالنسبة لهم؛ والأغراض العامة نفسها محدودة وتفسر بتوابع متعددة خاصة. ولفهم هاتين العبارتين بطريقة تبرر السلطة سيعطي الكونغرس سلطة غير محدودة؛ وسيجعل الباطل متعددا في السلطات الخاصة؛ وسيحل محل كل الصلاحيات المخولة بها سلطة الولايات المتحدة. لقد تم نسخ هذه العبارات من مواد الاتحاد الكونفدرالي. ولطالما تم التظاهر بأنها فهمت على خلاف ما فسرت به في هذه الوثيقة"*كتابات جيمس ماديسون في معارضة البنك الوطني، صفحة 483*.

عاطفة مشتركة والتي تعرض الأقليات للخطر"[12]. وبعد ملاحظته بأنه نادرا ما يكون للضمير تأثير على أعداد كبيرة من الناس، وأن عدد كبير من الأنظمة السياسية القديمة والحديثة شهدت تصنيفات متعددة من أشكال القهر، يتساءل ماديسون "ما هو مصدر هذه القوانين غير العادلة التي نتذمر منها؟" ويجيب على هذا التساؤل قائلا "ألم تكن مصلحة الأغلبية الحقيقية أو المفترضة؟"[13] فتوصل ماديسون إلى ما يلي:

> ونخلص مما سبق إلى أنه حينما يتفقون الأغلبية على مشاعر مشتركة وتتاح لهم الفرص، فإن حقوق الأقليات ستكون دائما في خطر، وتكون الفرص في الحكومات الجمهورية، إذا كانوا الأغلبية فيها متحدون، دائما متاحة. إن العلاج الوحيد لهذه المشكلة هو توسيع المجال ومن ثم تقسيم المجتمع إلى عدد كبير من الأحزاب والمصالحالمختلفة، بحيث:
>
> 1) لا يكون للأغلبية مصلحة مشتركة منفصلة في نفس الوقت عن الكل أو الأقليات و؛ 2) في حال استلزم الأمر أن ينفردوا بمصلحة مشتركة منفصلة فقد لا يكون مناسبا أن يتحدوا في السعي لتحقيق ذلك. إذا يتعين علينا أن نجرب هذا العلاج في هذا المنظور لكي نضع إطارا للنظام الجمهوري في ظل هذا المعيار وهذا الشكل، كما يتعين علينا أن نسيطر على كل قوى الشر التي شهدناها.[14]

هناك صياغة موسعة في الفيدرالية رقم10 عن خطاب ماديسون الذي ألقاه في السادس من جون في عام 1787 أمام المؤتمر، والذي قال فيه: "إن حمايتنا للمصالح العامة والحقوق الخاصة ضد اعتداءات الفئة 'الغالبة'، وحفاظنا في نفس الوقت على روح وشكل الحكومة الشعبية هي بالفعل الغاية من توجيه تساؤلاتنا".[15] ولقد اقترح ماديسون حكومة جمهورية بدلا

---

[12] ملاحظات حول مناظرات المؤتمر الفيدرالي في عام 1781 حسب ما ورد عن جيمس ماديسون، تحرير جيلارد هانت وجيمس براون سكوت Gaillard Hunt and James Brown Scott (نيويورك: دبليو دبليونورتون وشركاه، 1987)، صفحة 76.

[13] نفس المرجع صفحة 77، يجدر بنا أن نذكر ما قاله ماديسون قبل طرح تلك الأسئلة، فقد صرح "لقد رأينا التمييز القائم على أساس لون البشرة في أكثر الفترات وعيا، ورأينا أماكن يسود فيها القمع المطلق يمارسه البعض على البعض الآخر"
لقد كان ماديسون والكثير من المؤسسون غيرة على علم تام بظلم العبودية، وكانوا يرونها على أنها شكل من أشكال القمع الذي كان هدف نهجهم المبتكر للحكومة القضاء عليه. وانظر أيضا إلى عمله "مذكره عن استعباد العبيد المحررين"، كتابات جيمس ماديسون: صفحة 472-73، لقد ناقش ماديسون في هذه المذكرة كيف أن دمج السكان السود المحررون مع المجتمع الأميركي سيكون "مستحيلا بسبب التحيز للبيض الناتج في الأساس عن أن التمييز في اللون يجب أن يكون دائم ولا يمكن التجاوز عنه". كما اقترح استعمار أفريقيا لإجراء "تجربة تهدف إلى توفير منشأة خارجية للسود التي قد تحفز إنسانية السادة وقد تحفز سياسات الحكومات إلى إلغاء الرق في أميركا"

[14] نفس المرجع، صفحة 77.

[15] الفيدرالية رقم 10 (جيمس ماديسون)

من الديمقراطية (الشكل الآخر "للحكومة الشعبية"). فالحكومة الشعبية "أعني بها تلك الحكومة التي يأخذ التمثيل التخطيطي مكانا فيها" بحيث تختلف عن الديمقراطية بأنها "يكون فيها الانتخاب الحكومي ... قائم على جماعة قليلة من المواطنين ينتخبهم بقية المواطنون" و"ينتخبهم إعداد أكبر من المواطنون من أنحاء متفرقة من البلاد التي تمتد فيها الجمهورية."[16]

وبالتالي فإن كلا الحلان؛ أولا: أن تستبدل الممثلية بالديمقراطية المباشرة من أجل "صقل وتوسيع وجهات النظر العامة، وذلك عن طريق تمريرهم خلال وساطة من مجموعة من المواطنين." وثانيا: زيادة تكاليف العمليات اللازمة لتكوين الفئة الغالبةالمفعمة بروح المصلحة المشتركة المغايرة لمصلحة الجميع.[17] إن نظام الممثلية باعتباره مختلف عن الديمقراطية المباشرة قد يشجع على التداول وحماية المصالح العامة من تقلبات الرأي العام الخطيرة التي تشعلها العاطفة، كما أنه قد يضعف الأضرار المحتملة كما كتب ماديسون في الفيدرالية رقم 58:

> يكون عدد أعضاء المجالس التشريعية كبير جدا مقارنة بالعدد القليل الذين يوجهون الإجراءات المتخذة. فكلما زاد إعداد ممثلي أي جمعية، فمن المعروف أن العدد الأكثر ستكون فيه سطوة العاطفة على العقل مرجحة في المقام الأول، ومن ناحية أخرى، كلما زاد العدد كلما زادت نسبة الأعضاء الذين يكون لديهم معلومات قاصرة وقدرات ضعيفة. وهذا بالضبط ما يمكن وصف تلك الشخصيات به ... وعلى هذا الأساس نفسه، كلما زاد عدد ممثلي الجمعيات سيكون للاجتماعات الجماعية للشعب نصيب من خلال الحدث.[18]

تجسد إجراءات التأهيل والانتخاب لعضوية مجلس الشيوخ في الولايات المتحدة في المادة الأولى، القسم 3 من الدستور مبادئ ماديسون الجمهورية: "بعد أن يتم حصر المنتخبون بعد نتائج الانتخابات الأولى

---

[16] نفس المرجع

[17] أولا: يبدو أن ماديسون لم ينظر إلى احتمالية وجود طغيان المصالح الخاصة التي تكون فيها تكاليف المعاملات أقل من مصالح الأغلبية والتي من شأنها أن تفرض الأعباء الصغيرة على الأغلبية، والتي عندما تتركز كلها في أيدي الأقلية تهيئ حافزا بديلا لتنظيم الجماعات ضد المصلحة العامة. وهذه ظاهرة منتشرة "للتكاليف المتصاعدة والمنافع المركزة" التي يدركها جيدا طلاب السعي وراء الربح بدون إنتاج في الأنظمة السياسية الحديثة. ثانيا: ربما تنخرط المصلحة الخاصة تلك في تبادلات المصالح السياسية التي يتاجر فيها المشرعون بالأصوات حول قضية معينة بأصوات أخرى في قضية أخرى ليست ذات صلة وذلك لخلق أغلبية تشريعية تعارض بشكل منهجي المصلحة العامة.

[18] الفيدرالية رقم 58 (جيمس ماديسون).

مباشـرة يقسـمون تقسـيما متسـاوي إلـى ثـلاث فئـات... بحيـث يـتم اختيـار الثلـث فـي كـل سـنة لاحقـة" و"ولا يجـوز لأي شـخص أن يكـون عضـوا فـي مجلس الشيوخ ما لم يبلغ سن الثلاثين." وتهدف الانتخابات المتعاقبة إلى تحصـين مجلـس الشـيوخ مـن تحـول مشـاعر النـاخبين، وأمـا شـرط تحديـد العمر بثلاثين عاما تهدف إلى حصر العضوية على مجموعة تتمتع بالحكمة، أو علـى الأقـل أن تكـون أقـل انـدفاعا وراء المشـاعر اللحظيـة. وهكـذا يكـون الجمـع بـين الاثنـين أقـرب إلـى تحقيـق الاسـتقرار فـي القـانون، أي أن يكـون ذا صـياغة متناسـقة تـدافع عـن الصـالح العـام بشـكل أكبـر. وكمـا أشـار ماديسون في الفيدرالية رقم 62:

> أن أكثـر الآثـار البائسـة (الآثـار المترتبـة علـى السياسـة القابلـة للتغير) هي اضمحلال التعلق والخشـوع الـذي تسـلل إلـى قلـوب النـاس ناحية النظام السياسي الذي ينم عـن الكثيـر مـن علامـات العجز المخيبة للآمال. فلن يكون هناك احتراما للحكومة إذا لـم تكـن بالفعـل تسـتحق الاحتـرام، ولـن تكـون الحكومـة محترمـة بدون أن يكون لها نصيب من النظام والثبات.[19]

لقـد تطـرق ماديسـون إلـى الغايـة مـن التمثيـل السياسـي بشـكل واضـح، فكتب:

إن هدف من كل دستور سياسي هو، أو يجب أن يكـون: أولا، أن يعـين حكامـا يمتلكـون الحكمـة والفطنـة، وأن يكونـوا علـى قـدر عـالي مـن النزاهـة لمتابعـة تحقيق الصالح العام للمجتمع؛ ثانيا: أن يأخذ الاحتياطـات الفاعلـة لإبقـائهم علـى هـذا المسـتوى مـن الفضـيلة طـوال فتـرة اسـتئمانهم. تعتبـر الطريقـة الانتخابية لانتخاب الحكام السـمة السياسـية للحكومـة الجمهوريـة، كمـا أن الوسـائل التـي يسـتند عليهـا هـذا الشـكل مـن أشـكال الحكومـات لمنـع الانحطـاط متنوعـة ومختلفـة، وأن أكثرهـا فعاليـة هـو تقييـد التعيـين الـذي سيحافظ على المسؤولية المناسبة للشعب.[20]

يركـز ماديسـون علـى عمليـة اختيـار الممثلـين، وتعتمـد الحكومـة الجمهوريـة علـى عنصـر الديمقراطيـة (الوضـع الانتخـابي) ولكنهـا تتضـمن عناصـر أخـرى كـالمجمع الانتخـابي، وتوزيـع النـاخبين بـين الولايـات، وغيرهـا. فيسـعى ماديسـون إلـى خلـق نظـام ثابـت للحكومـة بحيـث يعـزز المصـلحة العامـة بشـكل إيجـابي وموثـوق، وأن يقـاوم فـي نفـس الوقـت ميـل البشـر الطبيعـي

---

[19] الفيدرالية رقم 62 (جيمس ماجيسون)

[20] الفيدرالية رقم 57 (جيمس ماجيسون)

ناحية الصراعات الحزبية. وليس لنظريته السياسية إلا مساحة قليلة، وإن وجدت، حول نظام الجماعات المحددة أو حقوق الجماعات المميزة أو التمثيل. (وهناك استثناء مثير للاهتمام، وهو حقوق القبائل الهندية المنظمة سياسيا. وسأتطرق لها في نهاية هذا المقال).

الجماعية المتعددة الثقافات وتمثيل المجموعة:

ينظر العديد من المنظرين السياسيين لفكرة المساواة أمام القانون إلى أنها فكرة غريبة وقديمة، كما يستنكرها البعض صراحةً ويرون أنها شكل من أشكال القمع، بل وحتى أن بعض المفكرين يدعون تبني الفكرة الماديسونية من خلال إبداء قلقهم حول حماية مصالح الأقليات مستعينون بالديمقراطية بمفهومها الواسع (أو ' الإطار السياسي الشعبي'حسب تعبير ماديسون). ويأمل هؤلاء المفكرون حماية مصالح الأقليات ليس من خلال ضمان الحقوق المتساوية من قبل حكومة محدودة السلطة، وإنما من خلال إما ضمان تمثيل المجموعات كجماعاتأو من خلال إقامة نظام قابل لمواكبة الأحداث المتقلبة للحقوق غير المتكافئة الخاصة بجماعة معينة أو من خلال كلا الأمرين معا.

لقد وضعت ليني غوينير LaniGuinier، إحدى أهم المدافعين عن تمثيل الجماعة المتحمسون، منهجاَ حددته بشكل واضح مع جيمس ماديسون، ولقد قالت بأن اهتمام ماديسون بحماية الأقلية من طغيان الأغلبية حمَله إلى اعتناق "قانون تحويل الأغلبية، كأن ينظم الخاسرون في فترة معينة أو لقضية معينة مع الآخرين فيصبحوا جزأ من التحالف الحاكم في وقت آخر أو في قضية أخرى". ووصفت "الأغلبية بأنها تحكم ولكن لا تهيمن" وهذه هي "الأغلبية الماديسونية".[21] وبالرغم من ذلك، نجد أن غوينير أخطأت فهم ماقصده ماديسون بالتمثيل، وذلك عندما كتبت عن أن ماديسون اعترض على طغيان الأغلبية بسبب أن " الأغلبية قد لا يمكنها تمثيل كل المصالح المتنافسة".[22] والأغلبية، بالنسبة لماديسون، لا تمثل المصالح؛ وإنما لها مصالح. فيناقش الممثلون ويحاولون حماية المصالح العامة كما أنهم مسئولون أمام المصالح التي يمثلونها. إن عدم فهم غوينير لدور التمثيل مهد الطريق لنظرية الصراع السياسي التي تختفي فيها المصلحة العامة باعتبارها هدفا للحكومة. فصرحت غوينير بأن "جميع قطاعات المجتمع في

---

[21] ل انيغوينيرLaniGuinier، طغيان الأغلبية (نيويورك: الصحافة الحرة 1994) صفحة 4

[22] نفس المرجع، صفحة 3

عمليات الحكومة تعتبر متسقة مع رؤية ماديسون" وقدمت كدليل على ذلك الفيدرالية رقم 39 التي وصفتها بأنها "رفض لنخبوية الأثرياء".[23]

تركز غوينير، من جهة أخرى، على نفس المشكلة التي اهتم بها ماديسون؛ وهي أن الأقلية الدائمة في صراع ذا قطبين. فإذا اتحدت الأغلبية على عاطفة أو مصلحة عامة معارضة للأقلية، التي يسهل تمييزها عن الأغلبية ولا يمكن أن تصبح أغلبية، فمن المرجح أن تعاني الأقلية من الاضطهاد بشكل منهجي. وقد لاحظت غوينير بأن أميركا تضم جماعتين كل منهما يمثل أغلبية؛ السود والبيض، ولكن إحداهما تمثل الأغلبية الساحقة، وهكذا أصبحت قادرة على قمع الجماعة الأخرى بشكل وحشي ومنهجي. ونتيجة "للاستقطاب العنصري الموثق... استثنت العنصرية الأقليات من أن تكون جزءاً من التحالف الحكومي، وهذا يعني أن الأغلبية البيض سيكونون الجماعة الدائمة".[24]

ولقد استوحت غوينير الحل الذي قدمته من أفكار ابنها الشاب حول العدالة "مبدأ التناوب".[25] فهي لم تسعى فقط إلى تأمين حقوق الأميركيون السود في الانتخاب، ولكن سعت أيضا إلى أن يمثل السود في المجلس التشريعي "سود أصليون". وأيضاً لم تسعى إلى تمثيل المصوتين السود الأصليين فقط، وإنما إلى ضمان نتائج تشريعية معينة. وقالت أنها تؤيد معيار "الأصالة" العنصري، والذي يعني بالنسبة لها، "وعي الجماعة وتاريخها ووجهة نظرها حول الأقلية المحرومة والموصومة. والأصالة هنا تعترف بأن المصوتون السود "مجموعة اجتماعية" منفصلة بصوت مميز."[26] وهكذا، فإن الممثلون "بوصفهم سود" لا يوافقون على سياسة غرينير الموضوعية هم إما " أصحاب وعي زائف"[27] أو أنهم ليسوا سود أصليون. وينبغي أن يتم تمثيل الصوت المميز لأميركا السوداء من قبل سود أصليون، الذين يمثلون تفضيلات السود السياسية التي (قد تتفق وقد لا تتفق مع تفضيلات الأغلبية منالأميركيون السود). وبهذا، يجب "أن تعالج نظرية التمثيل التي تستمد سلطتها من رؤية الحقوق المدنية الأصلية شواغل الإنصاف النوعية، بما في ذلك الاعتراف بكل الجماعات بشكل متساوي ووضع النتائج العادلة، لأن وجود النظام الذي يعطي

---

[23] نفس المرجع، صفحة 57، 216. القراءات المتعمقة للفيدرالية رقم 39 لم تكشف لي عن أي علاقة بين تصريح غوينير وأفكار ماديسون حول "وجوب إدراج جميع قطاعات المجتمع في "عمليات الحكومة"

[24] نفس المرجع، صفحة 103.

[25] نفس المرجع صفحة 5.

[26] نفس المرجع صفحة 58.

[27] نفس المرجع، صفحة 227، والهامش 154، وصفحة 245، والهامش رقم 42.

الجميع فرصة متساوية للتعبير عن تفضيلاتهم السياسية فعليا هو نظام غير عادل بالنسبة لمن هم في القاع، فالنظام السياسي المنصف يقدم آليات لضمان إعطاء الأقليات المحرومة فرصة عادلة في الحصول على التفضيلات التي يرغبون بها."[28]

دعونا ننظر بعمق أكبر إلى قضية الأصالة قبل النظر إلى الطرق التي اقترحتها غوينير لضمان إعطاء الأقليات فرصة عادلة للحصول على تفضيلاتهم السياسية التي يرغبون بها. فقد كتبت غوينير في كتابها في نقاش حول الأصالة الذي أخذت من مقالة لها في استعراض القانون:

> أن تحديد "الممثلون السود" يثير العديد من الأسئلة، فمن هذه الأسئلة: هل يصنف الممثلين ممن يتم وصفهم بأنهم ممثلون سود وجمهوريون في نفس الوقت على أنهم ممثلين سود؟ وبشكل عام أكثر: هل سلالة الممثلون هي التي تجعلهم جزء من مجموعة المصوتين الأقلية؟ وبالرغم من أنه ليس هناك إجابة واحدة ممكن أن تفي بالغرض، إلا أنه ينبغي على المحكمة أن تنظر إلى وضع ممثل واحد فقط على أنه ممثل الجماعة الأقلية في الاختيار. وهكذا، يكون ممثل واحد فقط تحت رعاية المجتمع الأسود يكون مسئول عن مجتمع السود وتحت رعايته بالانتخاب سيحتسب لخدمة أغراض تحليل التصويت الجماعي التشريعي.[29]

ومن هذا المنطلق أشار المعارضون إلى وزير الداخلية غيل نورتن Gale Norton خلال فترة جلساتها التأكيدية بأنها "جيمس وات James Watt مرتديا تنورة" وعلى مايبدو أن هذا الوصف جاء على أساس أن المرأة الحقيقية لا يمكنها الاستمرار على وجهة نظرها التي تتبناها[30]، تماما كما أشار أعداء مارجريت تاتشرز Margaret Thatcher في بريطانيا على أنها "منتحلة شخصية امرأة". وهكذايصنف أعضاء الجماعات الذين لا يتفقون

---

[28] نفس المرجع، صفحة 70.

[29] لانيغوينير "لا للمقعدين: السعي المراوغ من أجل المساواة السياسية،" مراجعة قانون فرجينيا 77 (1991)، صفحة 1514، الهامش 299. هنري لويس غيتس جونيور Henry Louis Gates Jr، طغيان الأغلبية، وفي الغلاف الخلفي للكتاب "وأخيرا...رفضت الجلسة العمومية. .... لا يهم أين تظن نفسك، كل شيء موجود هنا، إما أن تجادل أو أن توافق." وقد كتب ستيفن إل كارتر في مقدمة كتابه "لقد كان النقاش، بعد كل شيء، حول سجلاتها الخطية، لقد حان الوقت لأن يكون هذا السجل متاحا للجميع، فيكونوا القراء فكرتهم الخاصة عنه بعيدا عن وساطة خبراء الإعلام والتسجيلات الإلكترونية." ويبدو أن غيتس وكارتر كانوا مخدوعون بعدد من المطالبات البارعة التي ظهرت في مقالاتها عن مراجعاتها القانونية التي لم تظهر في الكتاب.

[30] انظر على سبيل المثال إلى دوغكيندال Doug Kendall، "غيل نورتن ليس جيمس وات؛ بل حتى هي أسوأ،» لوس انجلوس تايمز، يناير 9 2001: كل ما عرفت المزيد عن نورتن كلما أصبحت عبارة "جيمس وات مرتديا تنورة" غير منصفة لوات".

مع الرؤساء الذين ينصبون أنفسهم عليهم بمجموعة "زائفة". فمثلا اندرو سولفان، رجل شاذ جنسي بشكل علني، يعارض التدخل التشريعي مع العلاقات التعاقدية بمنع التمييز الخاص على أساس الميول الجنسي، وكثيرا ما يسخر منه السياسيون الذين نصبوا أنفسهم بوصفه ليس "شاذا جنسيا حقيقيا" وأنه خائن للمجتمع اللوطي[31]. إن هذه الادعاءات تشير إلى أن البيض الذين يتفقون مع لانيغوينير ليسوا "بيض أصليون"، كما أن الرجال الذين يدعمون الحركة النسوية ليسوا "رجال حقيقيون" والشخص المتباين الجنس الذي يؤيد زواج الجنس المماثل لن يكون شخص "متباين الجنس حقيقيا". فإذا كان هذا الأخير سخيفا فإن الأول أيضا يبدوا سخيفا. فهذه الادعاءات التي يحدد أفكارها السلالة أو الجنس أو التوجه الجنسي ليست بعيدة عن الادعاءات حول الأفكار المتضاربة التي صنعتها الوطنية الاشتراكية (السلالة أو الجنسية) و(الفئة) الماركسية في القرن الأخير، كما أنها خاضعة للنقد على نفس الأساس المنطقي.[32]وفيما يخص مناقشة الحلول القانونية للحالات التي أثارتها أفعال حقوق التصويت، لقد اقترحت غوينير عدة أشكال من التمثيل النسبي لتشجيع تمثيل الجماعة ولإعطاء "الفرص العادلة" من أجل إرضاء سياسة التفضيل الحقيقية بالنسبة للأقليات. وعلى الرغم من أنها حريصة على حماية مقترحاتها من الوقوع في المحاذير إلا أنها تفضل شكلا من أشكال التمثيل النسبي يعرف باسم " التصويت التراكمي" الذي يتم فيه انتخاب المشرعون على نطاق واسع (بدلا من أن يكون على منطقة جغرافية محصورة) ويخصص للمصوتين عدد من الأصوات مساوٍ لعدد المكاتب المختارة بحيث يمكنهم الإدلاء بأصواتهم بالطريقة التي يرونها مناسبة، بما في ذلك اختيار مرشح واحد من قبلهم جميعا. وكما أنها اختارت التصويت التراكمي كطريقة للتشريع لتجنب تهميش المشرعون من الأقليات، وبهذا يستطيع المصوتون والمشرعون الكشف ليس فقط

---

[31]انظر على سبيل المثال ملاحظات مأخوذة من النيويورك تايمز كتبها كارلز قيصر رجل شاذ جنسيا: لقد كنت بالتأكيد اعتقد أن شهرة اندرو، وخاصة في برنامج الحوار كان لها تأثير قوي على كرهه لنفسه، الأمر الذي جعله شاذا جنسيا بشكل جذاب أمام مقدم برامج الحوارات وهذا هو السبب الذي يجعل بقية المجتمع يكرهون شهرته." "الصحفي المحافظ الشاذ جنسيا أصبح عرضة للخطر". كتبه فيليستيبارنغر Felicity Barringer. نيويورك تايمز، أغسطس 6، 2001. لقد كان الموضوع الأساسي للمقالة هو عاصفة النقد التي أثارت نورا فنسنت الكاتبة الصحفية في فيلج فويس Village Voice وفي لوس انجلس تايم، ولقد كانت نورا سحاقية متحررة، وهكذا فهي تعتبر هدف رئيسي لمجموعة الكتاب الشواذ جنسيا. ريتشارد قولدستين هو أحد المحررون المعارضون في صحيفة فلج فويس كتب: "الصحافة الحرة بحاجة إلى أن تسأل نفسها لماذا يروجون لأعمال الكتاب الشواذ الذين يهاجمون كتاب شواذ آخرون". ولاحظ أن "الشواذ الآخرون" من الوطنيون الجماعيين ينتقدهم أحيانا كلا من نورا فنسنت وآندرو سوليفان. ولكن جماعتهم ووطنيتهم هي متساوية ضمنيا مع شذوذهم الجنسي الذي وصفة قولدستين. وهكذا فإن أي شخص ينتقدهم فهو ينتقد "مثلي الجنس "وليس الجماعيين الوطنيين. فمن وجهة نظر قولدستين، إنما يجعل الشخص يفضل سلطة الدولة على حقوق الأفراد هي ملكية الشواذ الضرورية.

[32]انظر على سبيل المثال لودويغ فون مايسيسLudwig von Mises، أفعال البشر *Human Action* (شيكاغو: هنري ريغنيريكومباني، 1966)، صفحة 75-91.

عن وجود تفضيلاتهم وإنما أيضا الكشف عن كثافة هذه التفضيلات. وإذا ما نجح مخطط التمثيل النسبي في انتخاب عدد أكبر من المشرعين "السود الأصليون" ولكنه فشل في تحقيق "تمثيل الفائدة النسبية" فإنه يمكن أن يعطى المشرعون الأقلية "حق الأقلية في الرفض":

> إذالم يسفر تعديل بداية الإقصاء وحده عن تمثيل مصلحة متناسبة، فإن الفائز يحصل على حكم الأغلبية من خلال أغلبية تشريعية معادية يمكن تعديلها. وفي حينرفض ممثلي الأغلبية المساومة مع ممثلي الأقلية فإنه سيتم استبدال تصويت حكم الأغلبية البسيط، وسيكون من شأن "حق الأقلية في الرفض" للتشريعات ذات الأهمية الحيوية لمصالح الأقلية الرد علىأدلةإعادة توزيع الدوائر الانتخابية التشاورية[33].

إن ضمان إشباع تفضيلات السود الأصليون سيكون عرضة للخطر: "إذا كان ما قلته سابقا صحيحا، وهو أن الممثلون متساوون فقط في حال أن لا يلعب توزيع السلطة والمصادر وأشكال التحيز دورا سلطويا في تداولاتهم، ثم أن الهدف العلاجي للمشاركات السياسية المتساوية المتمثلة في التوزيع العادل والمتساوي لإشباع التفضيلات ليس واضحا، وخاصة في سياق التقاضي[34].

لم تقترح غوينير بشكل مباشر بأن يتم ترجيح الأصوات بشكل مختلف على أساس العرق، ولكنها كانت تعتقد بأن الناخبين السود سيدلون بأصواتهم كجماعة واحدة وبالتالي سيتمثلون كمجموعة: "ولكون السود أقلية منفصلة ومعزولة فإنهم قد يكونوا قادرين على الاستفادة بأقصى قدر من تمثيل المصالح، وهذا يرجع جزئيا إلى كونهم جماعة صغيرة على مستوى من الوعي، وهكذا تزيد قدرتهم على التنظيم الجماعي[35].
وقد أيد البعض الآخر استبدال النموذج الأميركي المهيمن للتمثيل (الدوائر الفردية المميزة الجغرافية التي تصوت لفائز يفوز بكل شيء، 'الفوز للأكثر أصواتاً') بالتمثيل النسبي كوسيلة لتمثيل المصالح العنصرية. ولقد قال روبرت ريتشيRobert Richie وستيفن هيل Steven Hill أن التمثيل النسبي

---

[33] لانيغوينير، The Triumph of Tokenism، فعل حقوق الانتخاب ونظرية نجاح السود الانتخابي، مراجعة قانون ميشيغان 89 (1991)، صفحة 1140. وأيضاً حذف هذا النقاش من المقالة التي ظهرت في كتابها طغيان الأغلبية.

[34] لانيغوينير، طغيان الأغلبية، صفحة 113.

[35] نفس المرجع، صفحة 254.

"يوفر تمثيل أفضل للأقليات العرقية" وأن الأقليات سيحصلون على فرصة أكبر للتفاوض على النفوذ لأنهم عرضة أكبر للميل إلى أي من الأطراف"[36].
وبالرغم من تأكيدهم على أن "التمثيل النسبي غير حزبي في الأساس،" فيراهنون بالكثير حول قضيتهم في ادعائهم بأن "للتقدميين الأميركيين السياسيين حاجة ملحة خاصة لدعم التمثيل النسبي نظرا لتصاعد المشاكل الناتجة عن الافتقار إلى آلية انتخابية جادة للديمقراطيين اليساريين"[37].
كما أيد ويل كيمليكا تمثيل المجموعة بشكل عام ويصفها بأنها "ليست متعصبة أو غير ديمقراطية بطبيعتها"[38] ولكنه لم يحاول "تعريف أي نموذج محدد لتمثيل الجماعات ولم يحاول الدفاع عن أي منها" لأنه لم يكن يعتقد أنه من الممكن أن يقول الكثير بشكل عام.[39]

ومن بين البدائل التي يراها معقولة هي التمثيل النسبي كوسيلة لتأمين تمثيل المجموعات ولضمان مقاعد للأعضاء الممثلون تمثيلا ناقصا أو للجماعات المحرومة. بالإضافة إلى ذلك فإن ويل كمليكا وغيرة من الكتاب الآخرون يؤيدون حقوق الحكم الذاتي للأقليات القومية الأصلية، وسأتطرق لهذه القضية في وقت لاحق. (وسأتعامل بمزيد من التفصيل مع تأييد كيمليكا لحقوق المجموعة المحددة في القسم اللاحق) .

ماديسون أم كالهون (John C. Calhoun)؟

إن أحد أكثر الخصائص أهمية في حالة تمثيل الجماعة التي أدلت بها غوينير والتي أدلى بها كل من ريتشي وهيل وكيمليكا وغيرهم لا تتمثل في فيما استشهدوا به وإنما فيما لم يستشهدوا به: جون سي كالهون John C. Calhoun. فبدلا من تعزيز مشروع ماديسون قاموا بدعم مشروع كالهون، والفرق كبير هنا، فلقد تخلى كالهون بالفعل عن فكرة الصالح العام واستخدم بدلا منها فكرة المصالح المعينة بحيث يكون للكل حق الاعتراض على التغيرات الضارة، فقال كالهون بهذا الشأن:

---

[36]روبرت ريتشي وستيفن هيل، *Reflecting All of Us: The Case for Proportional Representation* (بوستن: مطبعة بيكون، 1999)، صفحة 14، 15.

[37]نفس المرجع صفحة 18

[38]ويل كيمليكا، المواطنة المتعددة الثقافات (أكسفورد: مطبعة كلاريندون، 1995) صفحة 151.

[39]نفس المرجع، صفحة 150.

> إذا كان المجتمع كله يشترك في مصلحة واحدة بحيث تتأثر مصالح كل جزء بأعمال الحكومة فالقانون الذي يضطهد أو يضعف جزء من الأجزاء سيضعف ويضطهد باقي الأجزاء أو العكس، وبذلك يكون حق التصويت بحد ذاته كافٍ لمقاومة لجوء الحكومة للقمع وإساءة استخدام سلطتها وسيشكل، بطبيعة الحال، حكومة دستورية مثالية.[40]

ولقد رفض كالهون تماما حل ماديسون لإيجاد جمهورية ممتدة لأنه "كلما زادت مساحة البلاد، وزاد عدد السكان، وتنوعت حالات ومساعي السكان، وزاد عدد الأثرياء والمترفين واختلف الناس في المستويات فإنه سيكون من الصعب جدا على الحكومة تحقيق المساواة وسيكون سهلا جدا انحراف سلطة جزء من أجزاء المجتمع نحو استخدام السلطة في القمع ونهب الجزء الآخر."[41]
قد يكون أمرا واضحا لماذا لم تستشهد غوينيربالمفكر الذي يعتبر من أبرع المنظرين السياسيين الأميركيين، ويعتبر أيضا من المدافعين عن العبودية "المؤسسات الغريبة" في الجنوب، كما أن تأثير أعمال كالهون كان ذا اثر واضح جدا عليها [42] . واقترح كالهون بأنه يجب تمثيل المصالح بشكل مباشر لتجنب الهيمنة المنهجية لمصلحة دون الأخرى، فقال:

> هناك فقط طريقة واحدة ممكن أن تؤثر على المصالح؛ ألا وهي استيفاء معنى كل مصلحة أو كل حصة في المجتمع التي قد ينظر إليها على أنها متأثرة بشكل غير متساو وضار بأفعال الحكومة من خلال الأغلبية التي تمثلها أو من خلال إمكانية التعبير عنها بوضوح؛ والمطالبة بتوافق كل مصلحة إما لوضع الحكومة في موضع فاعل أو لإبقائها عليه. ويمكن تحقيق ذلك أيضا بطريقة واحدة فقط، وذلك من خلال الحكومة والمجتمع أيضا إن لزم الأمر عن طريق توزيع وتقسيم سلطة الحكومة وإعطاء كل قسم أو

---

[40]جون سي كالهون John C. Calhoun، *مقالة عن الحكومة*، في *الاتحاد والحرية: الفلسفة السياسة* لجون سي كالهون، تحرير روز أم لنس (إنديانابوليس: صندوق منظمة الحرية، 1992) صفحة 14.

[41]نفس المرجع، صفحة 15.

[42]يعتبر نقاش غوينير حول ما أسمته بـ "الأغلبية الماديسونية" (طغيان الأغلبية، صفحة 4) مشابه بشكل كبير لنقاش كولهن حول كيف "يمكن أن تكون الأقلية أغلبية" (نقاش حول الحكومة، صفحة 20)، كما انه تم رفضه كحل لمشكلة سيطرة الأغلبية لنفس السبب، وعلى الأخص، (بالنسبة لغوينير) هو أن السود باعتبارهم جماعة مواجهة لجماعة أخرى عنصرية لا يمكنهم تحويل أنفسهم إلى أغلبية، (وبالنسبة لكالهون) هو أن جماعات عبيد الولايات لا يمكنهم تحويلها إلى جماعات غالبة، على الأقل بالنظر إلى الاتجاهات السكانية في الولايات المتحدة في أيام كالهون.

> مصلحة إما الإدلاء بالأصوات المتوافقة في صنع وتنفيذ القانون أو حق رفض التنفيذ.[43]

وهكذا، يجب أن يتم ضمان أن لكل مصلحة إما توزيع عادل أو متساوٍ للتفضيلات المرغوب بها أو حق رفض اتخاذ الإجراءات على الكل.
لقد تخلى كل من كالهون وغوينيروكيمليكا وغيرهم من المدافعين عن تمثيل الجماعة عن فكرة الصالح العام التي تمثل ركنا أساسيا لمشروع ماديسون. كما ميز كالهون، تحديدا، منهجه بتجنب فكرة الصالح العام.

> لقد نتج هذا عما قيل سابقا بأن هناك طريقتين مختلفتين يمكن من خلالهما تحديد معنى المجتمع؛ الأولى: من خلال حق التصويت العام بدون أي تدخل. والثانية: من خلال الحق الممنوح من قبل كيان مناسب؛ وكل من هاتين الطريقتين يحمل معنى الأغلبية. ولكن إحداهما يعنى بالعدد فقط ويعتبر المجتمع كله وحدة واحدة تمتلك فقط مصلحة مشتركة واحدة وتحمل معنى العدد الأكبر من الكل وهو المجتمع. في حين أن الأخرى تعنى بالمصالح كما تعنى بالأعداد، وتعتبر المجتمع مكون من مصالح متعارضة ومختلفة بقدر أهمية عمل الحكومة، وتحمل معنى الأغلبية أو الجهاز المناسب والمعنى الذي يشكل المجتمع ككل. ويمكنني أن أطلق على الطريقة الأولى الأغلبية العددية أو الأغلبية المطلقة، والثانية الأغلبية المشتركة أو الأغلبية الدستورية.[44]

وبهذا يضع كالهون حجة قوية وهي أنه حتى الأداء الطبيعي للحكومة المحدودة الصلاحيات دستوريا يترتب عليه آثارا تفاضلية، وذلك ببساطة بسبب تكاليف أجور الموظفين[45]، ولكن موضوع العبودية شغلتا الاهتمام الأكبر في قضيته، فكتب:

> نحن (ولايات العبيد) نمثل بالفعل قلة في مجلس النواب والهيئة الانتخابية؛ ولذلك فإننا بغياب مجلس الشيوخ

[43] كالهون، صفحة 21

[44] نفس المرجع، صفحة 32-24.

[45] نفس المرجع، صفحة 16-19. يسلط كالهون هنا الضوء على نقطة مهمة جدا تتناسق إلى حد كبير مع منهج ماديسون؛ الحل الماديسوني، ومع ذلك، يبدو أنه يسعى إلى وجود حكومة مقيدة جدا والى اقتصاد متشدد على وظائف الحكومة بدلا من تأمين نظام للتمثيل الجماعي الذي من شانه أن يكون أكثر عرضة لتصعيد التواطؤ بين الجماعات المنشأة لالتقاط الحصص الغير متكافئة من الأجور.

> سنظل أقلية في كل إدارة من إدارات الحكومة الفيدرالية، ويجب أن نستمر على هذا النحو أكثر من أي وقت مضى، طالما أنهينبغي علىالولايات التي لا تسمح بامتلاك الرق الاستمرار في التفرد بتنفيذ مخططاتها لاستخدامها الخاص على جميع أراضي الولايات المتحدة. ولكن، لحسن الحظ، وفي إطار نظام الحكومة لدينا فإن الأعداد المجردة لا تعتبر العنصر الوحيد للسلطة، فهناك آخرون سيوفرون وسائل متعددة للدفاع عن أنفسنا ضد الأخطار المتوقعة، إذا ما كنا صادقين مع أنفسنا.[46]

قد يكون هناك مميزات للتمثيل النسبي ولكني أعتقد أنه ليس من الحكمة تنفيذ هذا النوع من التمثيل، على الأقل، بالشكل الذي اقترحه كل من غوينيروريتشي وهيل، وذلك لأن حجة المدافعين عنها هي في الأساس: أنه سيؤدي إلى تصدع النظام السياسي الأمريكي وإلى الإضرار بالصالح العام. فالتمثيل النسبي إذا سيستبدل المصلحة العامة بنظرة دستورية للمصالح المتعارضة المرتبطة بمنافسة متعادلة على الموارد المحدودة. فالتخصيص الأعظم للمصالح العامة كما تم إيضاحها في الدستور هي أفضل بكثير من نمط السياسة البلقانية التي جاءت بها غوينير وغيرها من المؤيدين لفكرة تمثيل الجماعة. وللتمثيل النسبي عيوب إجرائية أيضا في أنه يزيل البحث عن توافق الآراء في الدائرة الانتخابية للهيئة التشريعية بدون فائدة للجمهورية ككل، كما قد يكون هناك مجموعات صغيرة من المتطرفين أو من المتعصبين لقضية واحدة يجدون أنفسهم في مواضع نفوذ مبالغ فيها بوصفهم مصوتون متذبذبون، وستتغير الائتلافات الحاكمة كما ستتغير السياسات تبعا لها بشكل كبير بسبب تغيير الائتلافات التشريعية لا التصويت. وهكذا نجد أن للتمثيل انسبي عدد كبير من العيوب مقارنة بمزاياه القليلة، وبما أن الولايات المتحدة ليست في منتصف أزمة سياسية فإنه ليس هناك ما يدعو إلى التغيير بشيء محفوف بالمخاطر.

لقد رفض المدافعون عن تمثيل الجماعة تماما النظرة الماديسونية التي ترى بأن المصلحة العامة تتحقق من خلال تمثيل سياسي للمواطنين المتساويين في جمهورية واسعة وتعددية، وكانت رؤيتهم تتمثل في حرب

---

[46] جون سي كولهون، "خطاب إما مواطنو تشارلستون" (9 مارس، 1847) في *الاتحاد والحرية: الفلسفة السياسية لكولهون*، صفحة 526. ولقد قدم كولهون في كتابه خطاب عن الدستور والحكومة تفسيرا لدستور الولايات المتحدة من خلال نظريته حول الأغلبية المتماثلة كما أكد على أن الولايات المتحدة الأميركية كانت "حكومة للأغلبية بشكل غير متنازع عليه". الاتحاد والحرية: الفلسفة السياسية لجون سي كولهون، صفحة 121.

يشنها الجميع ضد الجميع، وبالتأكيد ليست غاية وإنما نتيجة. وكما نص الدستور اللبناني بغير قصد على: "من أجل تحقيق العدالة والمودة يجب أن يتم تمثيل الطوائف في وظائف القطاع العام وفي الوزارات تمثيلا عادلا، على ألا تضر تلك الإجراءات بالمصلحة العامة للدولة"[47]. وقد نتج عن ذلك الالتزام بتحقيق "العدالة والمودة" عكس ما أريد بها تماما فتفشت الفتن التي تسببت في مقتل العديد في عام 1975 عندما رفض المسيحيون المارونيون الذين فضلهم النظام الدستوري القديم (حسب إحصاءات التعداد السكاني لعام 1943)، رفضوا التنازل عن السلطة لأعداد السكان المتزايدة التي اعتنقت الإسلام الشيعي. وقد نصت ورقة على أن مثل هذا التمثيل لا يضر "بالصالح العام للدولة"، ولكن حين تحقيق تمثيل الجماعات فإنهم عادة ما يرفضون الاستسلام أمام المصلحة العامة أو الصالح العام.[48]

الجماعية المتعددة الثقافات وحقوق الجماعة

لقد نتج عن وعي الجماعة ليس فقط المطالبة بتمثيل الجماعة وإنما أيضا المطالبة بالحقوق القانونية والشخصية واستحقاقات جماعة معينة (أو جماعة مميزة)، ولا يمكن لهذه المقالة التعامل مع كل حجج تلك النظريات ولكن يمكننا تحديد بعض العناصر المشتركة التي تشمل على: 1) أن رفض فكرة المساواة القانونية بحد ذاته هو شكل من أشكال الاضطهاد، و2) المطالبة بتعويضات عن الأضرار التاريخية، و3) إلغاء التفسير الجديد للحرية الذي يطالب بالمساواة القانونية مقابل مجموعة من الحقوق التي يتم تمييزها من خلال العضوية في مجموعات ذات صله. وسأقوم بتقديم عرض مختصر بدلا من أن أقدم دراسات واسعة النطاق في هذا المجال جنبا إلى جنب مع التعليقات والانتقادات المتأثرة بالماديسونية، ثم ببيان عن الاستجابة الماديسونية التي اعتبرها الأكثر قبولا.

---

[47] الدستور اللبناني، المقالة 95 المنشورة في كتاب انيفر أم كووري,Enver M. Koury كارثة النظام اللبناني: الطائفية والفوضى (العاصمة واشنطن: معد اميركانانتربرايز، 1976)، صفحة 5، تمت إضافة المقالة 95 من قبل القانون الدستوري في التاسع من نوفمبر عام 1943. ولقد أبطلت بالفعل المقالة السابعة التي ذكر فيها "كل اللبنانيون متساوون أمام القانون، فهم يتمتعون بحقوق سياسية ومدنية متساوية ويخضعون لواجبات وفرائض متساوية بدون أي تمييز"

[48] بالنسبة للقضية اللبنانية، يتبين أن النسبة التقريبية بين تعداد السكان والمناصب السياسية كانوا منزعجين من تغير التعداد السكاني المهول، فليس من الغريب أن لا يستسلم أولئك الذين فضلهم النظام القديم أمام النظام الجديد، فانتهى بهم الحال إلى حروب أهلية دامية لازالت قائمة إلى وقتنا الحالي.

المساواة باعتبارها شكل من أشكال الاضطهاد

لقد أصبحت كاترين ماكينونCatharine MacKinnon، بروفسور القانون في جامعة شيكاغو، من المدافعين البارزين عن فكرة أن المساواة بحد ذاتها هي شكل من أشكال الاضطهاد، فكتبت في كتابها *نحو نظرية نسائية للدولة*" أن اعتبار الجنسين ' كأفراد' بدون النظر إلى الجنس يحجب تماما الحقائق الجماعية والمتلازمات الموضوعية لحالة جنس المجموعة خلف قناع إدراك حقوق الأفراد"[49].

ومع أن تصريحات ماكينون لا توضح تماما التدابير التي ستتدفق بشكل منطقي منها، فيتبين عدم تناسق منهجها بالتصريح التالي: "بموجب قانون المساواة بين الجنسين على أنهم جميعا بشر في الأساس، فأن تكون شخصا أي فردا مجردا بحقوق مجردة قد يعني المفهوم البرجوازي، ولكن محتواه ذكر، فإن الطريقة الوحيدة للتأكيد على المطالبات باعتبارك عضوا في مجموعة من النساء غير المتساوون اجتماعيا مقابل السعي من أجل التأكيد على المطالبات باعتبارك ضد العضوية في جماعة من النساء هي في السعي للحصول على العلاج على أساس جنسي مشوّه. فحقوق الإنسان بما فيها "حقوق المرأة" تقتصر ضمنيا على الحقوق التي فقدها الرجال، فقد يكون جانبا من هذا هو السبب وراء خلط الرجال المساواة الإجرائية والمساواة المجردة بالمساواة الأساسية؛ فيبدو كل منهما بالنسبة لهم شيئا واحدا. إن المساواة المجردة لم تشمل أبدا الحقوق التي يحتاجها النساء بشدة ولم يحصلوا عليها إطلاقا، ويبدوا كل هذا عقلانيا ومحايدا من وجهة نظر القانون وذلك بسبب أن الواقع الاجتماعي مبني على نفس الأساس. [50]

لقد رفضت ماكينون ما سمته بـ "المساواة المجردة" وأكدت على أن مثل هذه المساواة لا تتضمن "الحقوق التي يحتاجها النساء بشكل أكبر كونهن نساء ". إن النظر إلى "النساء باعتبارهن نساء" هو بالتحديد النظر إليهن بشكل مجرد، أي بمعنى تجريدهن من خصائصهن الأخرى (كالعمر والسلالة والحجم والتعليم... وغيره). وأن تتعامل مع كل من كاثرين ودورين باعتبارهن نساء هو أن تجردهن تماما من حقيقة أن إحداهن بيضاء والأخرى سوداء. وعلى الرغم من أن ماكينون حاولت تقديم انتقادات عامة عن الفردانية المجردة باعتبارها مجرد واجهة فكريةللامتيازات الذكورية

---

[49]كاثرين ماكينونCatharine MacKinnon، نحو نظرية نسوية للدولة، (كامبريدج ماس: مطبعة جامعة هارفرد، 1989) صفحة 228.

[50]نفس المرجع، صفحة 229

واضطهاد النساء، نجد أن حججها العامة دمرت قضيتها حول الحقوق الخاصة للمرأة. وهكذايصف هذا التنافر الشديد العديد من المحاولات ليبين كيف أن الأفكار حول الحقوق المجردة (الحقوق التي تنطبق على أشخاص غير محددون) والمساواة تبدو في الحقيقة أمام القانون مجرد شكل من أشكال القمع المقيت.

وهناك أيضا كتابات تمثل المنظور النسوي، وقد تكلمت إيريس ماريون يونغ Iris Marion Youngعن الحقوق المميزة للرجال والنساء وكذلك الحقوق العرقية وحقوق الجماعات الأخرى بشكل عام، فقالت:

> نجد أنه عند وجود فروق في القدرات والثقافة والقيم وأنماط السلوك بين بعض الجماعات، ولكن بعض تلك الجماعات تكون محظوظة، ينشأ تبعا لذلك ميل الامتثال التام لمبدأ المساواة في التعامل إلى إشاعة الظلم والحرمان، ففي بعض الأحيان يتطلب انخراط ومشاركة كل فرد في المؤسسات السياسية والاجتماعية بلورة حقوق خاصة تنشأ مع الجماعات المختلفة لتقويض الظلم والحرمان.[51]

كما قالت بتأكيد شديد بأن "لا توجد هناك نظرة عامة تقول بأن جميع الأشخاص قادرين على تبني أفكار معينة، ولا يمكنهم فهم جميع التجارب والآراء وأخذها في الاعتبار."[52]
وفي دعمها لدعواها القوية القائلة بأن المساواة أمام القانون هي بطبيعتها قمعية قالت بأن "العديد" من الأنشطة "في كفاحها من أجل الانخراط والمشاركة التامة مع جميع جماعات المؤسسات الاجتماعية ومراكز السلطة والمكافآت التعويضات تقول بأن الحقوق والقوانين المنصوص عليها عالميا والتي تغض البصر عن الفروق العرقية والثقافية والجنسية والعمرية عن الإعاقات تعزز القمع بدلا من أن تضعفه"[53].
إذا فإن تعيين حقوق مختلفة لكلا الجنسين (والحقوق المرتبطة بجماعات أخرى)، وأن فكرة المصلحة المشتركة التي أصبحت الفكرة الأساسية ليونغ ما هي إلا خرافة، وأنه، في الواقع، يستحيل "أن تمشي ميلا واحدا في حذاء أحدهم" أو أن تفهم مطالب الآخرين، ولذلك:

---

[51] إيريس ماريون يونغ Iris Marion Young, "التنظيم السياسي واختلاف الجماعات: نقد المثل الأعلى للمواطنة العالمية" في *النظرية النسوية والنظرية السياسية*، تحرير كاس ار سنستاين(شيكاغو: صحيفة جامعة شيكاغو، 1990) صفحة 118

[52] نفس المرجع، صفحة 129.

[53] نفس المرجع صفحة 134.

> بدلا من المواطنة العالمية في ضوء هذا المفهوم العام، نحن بحاجة إلى مجموعة من المواطنة المتمايزة ولجمهور غير متجانس، فحينما يكون الجمهور غير متجانس، يتم الاعتراف بالاختلافات علنا ويتم الاعتراف بأنها غير قابلة للاختزال. وأعني بذلك أن الأشخاص الذين يحملون وجهة نظر معينة أو تاريخ معين لا يمكنهم أبدا فهم أو تبني وجهات نظر الجماعات الأخرى أو تاريخهم، ومع ذلك فإن الالتزام بالحاجات والرغبات لتحديد سياسات المجتمع بصورة مشتركة تعزز التقاء تلك الاختلافات.[54]

لا أعتقد أنه علينا تقبل ادعاءات يونغ ببساطة فيما يتعلق بأن " الأشخاص الذين يحملون وجهة نظر معينة أو تاريخ معين لا يمكنهم أبدا فهم أو تبني وجهات نظر الجماعات الأخرى أو تاريخهم." وإذا كانت تعني بقولها " فهم أو تبني وجهات النظر" هو أن يصبحوا في مكان ذلك الشخص، فإنه يمكننا القول بأن ادعاءاتها صحيحة ولكن ليست في موضعها، فمثلا إذا كان علينا أن نكون بالفعل شكسبير لفهم مسرحية من مسرحياته (أي بمعنى أن نكون هو بذاته في نفس اللحظة التي كتب فيها مسرحيته حتى انتهائه منها) فإنه لا يمكن لأحد أن يفهم كلمات يونغ سوى يونغ نفسها. وبالمثل، إذا ما كان لدي نفس الخبرات التي لدى شخص آخر لفهم دعواها عن الحقوق فإن ممارسة العدالة ستكون أمرا مستحيلا.[55] وهذا يشكل مجموعة من المفاهيم الخاطئة، فليس من المناسب أن يتم التعامل مع السياسة والقانون كما يتم التعامل مع الأدب. إن فهم الادعاءات المتعلقة بتحقيق العدالة للآخرين هو في الحقيقة ليس أمراً مستحيلاً، كما أنه أيضا ليس من المستحيل فهم كتابات يونغ، ولكن قد يكون من العبث السعي من أجل تحقيق وجهة نظر موضوعية بحيث يتم من خلالها الحكم على مطالبات العدالة كما افترضتها يونغ.[56] قد يكون من الصعب فهم مسرحية مكتوبة بلغة أجنبية تماما كصعوبةفهم ادعاءات العدالة،

---

[54] نفس المرجع، صفحة 125، قد يتساءل البعض عن لماذا يفضل شخص من افتراضات يونغ الفلسفية العامة "التواصل بين تلك الاختلافات"؟ أن التواصل بين الاختلافات يفترض شيء مشترك التي ترفضها يونغ على ما يبدو.

[55] إن تلك القضايا، في سياق الكلمات المكتوبة، يتم اكتشافها بعناية من قبل رومان انغاردنRoman Ingarden في الأعمال الأدبية: دراسة حول حدود علم الوجود والمنطق ونظرية الأدب، ترجمة جورج آر غرابوفتش (ايفانستون، الينوي: صحيفة جامعة نورث ويسترن، 1973). وانظر أيضا إلى نومان انغاردن، *إدراك فنون الأعمال الأدبية*، ترجمة روث آن كرولي وكينيث آر أولسون، (ايفانستون، الينوي: صحيفة جامعة نورث ويسترن، 1973)، وانظر إلى الأعمال الموسيقية ومشكلة تحديد هويتها، ترجمة آدم تشرنوسكي (بيركلي، كاليفورنيا: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1986). يقدم فيها انغاردن نقد عام قوي في شكل مطالبة بقابلية القياس والإبهام التي وضعتها يونغ.

[56] فيما يتعلق بمسألة الموضوعية بشكل عام، انظر إلى توماس ناغل Thomas Nagel*المنظور الغير معروف مصدرة* *The View from Nowhere* (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986).

ولكنــه لــيس أمــرا مســتحيلا.[57] وعــلاوة علــى ذلــك، يــدرك ماديســون ومؤسسون غيره آخرون تماما انه ليس على المواطنون، بل وحتى يجب أن لا نتوقـع منهم دائما اعتماد مفهوم الصالح العام؛ لأن من شأن ذلك أن يكون أساسا ضعيفا لبناء جمهوريـة ما، لذا يفهم ماديسون، على وجه التحديد، تماما أن المواطنين غالبا ما يتأثرونبالمصالح والأهواء التي تتعارض مع المصلحة العامة. إن مشروع ماديسون الدستوري يفترض أن الشعب، في عبارة يونغ، سيكون "غير متجانس"، ولكن حقيقة وجود الاختلاف بين المواطنين وأن أكثرهم أو معظمهم لم يتمكنوا من تبني فكرة أنه لا يمكن لنظام الحقوق والالتزامات المضمونة بموجب الدستور أن تشكل أو أن تحافظ على الصالح العام، وحقيقة أنه ينبغي علينا التخلي عن فكرة نزاهة كل من المواطنة والجمهورية بالكامل. إن المطالبة بقدر قليل من النزاهة الجمهورية مهمة لنظام دستوري عملي، ولكن دفاع ماديسون عن الحقوق المتساوية لا يفترض أنه على المواطنين جميعا تبني وجهة نظر عالمية أو أن المواطنة تتطلب من أن يفهم تماماأحد المواطنينوجهة نظر المواطن الآخر وأن يتبناها.

إن موقف يونغ محفوف بمشاكل الترابط الداخلي مثل موقف ماكينون، لأنه إذا كان ما تعتقده يونغ صحيحا فكيف لها أو لأتباعها الذين زعزعوا مبدأ المساواة أمام القانون أن يعرفوا تاريخ أو تجارب الآخرين ليكونوا بالتالي قادرين على تحديد حقوقهم؟ وعلى كل حال لم تؤكد يونغ على أن المطالبين بتباين الحقوق ممكن أن يؤكدون عليها من جانب واحد ضد حقوق أو مصالح أو أهواء الآخرين، بل تنفيها تماما بشكل خاص، وتقول أنه بدلا من ذلك يجب أن تنشأ تلك الحقوق من العملية الديمقراطية ويجب أن يكون "معترف بها علنا"، ولكن إذا كانت تلك العملية الديمقراطية تفرض حقوقا مختلفة، فإن هذا الجدل سينتهي حيث بدأ، لأنه يلزم أن يتقرر مسبقا ما هو المُراد إنتاجه. وهذا يعيد إلى الأذهان مأخذ أوسكار وايلدOscar Wildeعلى الاشتراكية، حيث كتبت يونغ "يجب أن يتمكن جميع المواطنون من الوصول إلى مجالس الحي أو المنطقة لإبداء الرأي واتخاذ القرارات، ففي ضوء هذا البرنامج الديمقراطي التشاركي سيكون لأعضاء الجماعات الدينية المضطهدة نواب ممثلين لجماعاتهم."[58]ولكن لأي من

---

[57]لاحظ أن يونغ شددت على القصور في «أن تفهم بشكل تام أو أن تتبنى وجهة نظر وتاريخ **مجموعة أخرى**" وبالتأكيد، إذا كان ذلك الادعاء صحيحا فإن التواصل بين الأعضاء الأفراد من نفس المجموعة سيكون صحيحا أيضا، حيث أن تاريخ حياة الفرد بين أعضاء الجماعة سيكون مختلفا. ولقد ضمنت يونغ في نقاشها مجموعة واضحة من الادعاءات الوجودية الغير قابلة للتصديق حول الجماعة وعلاقتهم بكل من الأفراد التي تتكون منها المجموعة والمجموعات الأخرى.

[58]"التنظيم السياسي واختلاف الجماعات"، صفحة 133. ليس هناك ما يدل على أن يونغ ذكرت أو أنها نظرت في الميزات الهائلة التي ضمتها تلك الاجتماعات التي عقدها متحدثين بشكل واضح ولا تلك التي عقدها متحدثون بشكل غير واضح. كثيرا ما يتوق

تلك الجماعات سيكون حق الحصول على الحقوق الخاصة؟ وما هي المجموعة التي يتم الأخذ بوجهة نظرها؟ بالنسبة ليونغ "لا يمكن تطبيق هذه المبادئ على أي شخص لا يضارع لغة الأغلبية أو ثقافتهم وسط المجتمع ولكن تطبق فقط على لغة وثقافة الأقليات الضخمة المتفردون ولكن ليس من المجتمعات المعزولة"59. إن الحجم مهم عندما يكون الأمر متعلق بتحديد الحقوق الأساسية، بالتخلي عن المثل الأعلى البارز المتمثل في الحقوق الفردية المتساوية أمام القانون، يغرق الشباب في مستنقع الجدل الدائر والتناقض الذاتي[60].

تعويض الجماعات عن مظالم التاريخ

سأنظر في الشكل الثاني من أشكال الحقوق التي تخص مجموعة معينة على أساس، على الأقل ظاهريا، التمسك بالاهتمام التحرري بالحقوق والتعويضات، وهذي النظرة تختلف عن النظرة التي عبر عنها ماكينون ويونغ وغيرهم من المدافعين عن تباين حقوق المجموعات، كما جاء في ملاحظات يونغ في منهجها: "ليس الهدف هو إعطاء تعويض خاص للمنحرفين إلى أن يبلغوا الوضع الطبيعي، وإنما عدم جعل صياغة أنظمة المؤسسات طبيعيا من خلال الكشف عن الظروف والحاجات الجمعية بين المنحرفين الموجودة أو التي يجب أن توجد"[61]. وتطالب في المقابل بجبر الضرر من خلال مطالبات أساسية من أجل تحقيق عدالة متساوية بادعائها بأنه يجب إعادة ما أُخذ بغير وجه حق.[62] إن تاريخ البشرية مليء بأمثلة اضطهاد جماعات من الناس، وعندما يكون تصحيحها ممكنا فيجب أن يكون هناك على الأقل قضية مقنعة لوجوب تصحيحه. فقد أدى اضطهاد اليهود والرومانيون الخاضعون لحكم الشيوعيون الوطنيون إلى

أساتذة الجامعات الذي تعايشوا مع الكلمات المكتوبة والمنطوقة إلى تركيز السلطة على الآخرين في المنتديات، فهؤلاء هم الذين يتلقون الميز الأكثر أهمية، فهم الذين لا يختلفون عن جماعات الأقليات الأخرى ويجب أن يتم التعامل معهم بنفس درجة الاشتباه كما هو الحال مع المصالح الخاصة للجماعات الأخرى.

[59]"التنظيم السياسي واختلاف الجماعات"، صفحة 139- 40.

[60]تمت الإشارة إلى الطبيعة السلطوية البدائية لقضيتها في إشارتها إلى دولة نيكاراغوا، فتقول: "تقدم تقارير التجارب، مع إضفاء الطابع المؤسسي المعلن عنه والمنظم ذاتيا بين النساء والسكان الأصليون والعمال والفلاحين والطلاب في نيكاراغو المعاصرة، مثالا قريبا إلى المفهوم الذي أدافع عنه." إيريس ماريون يونغ، *التنظيم السياسي واختلاف الجماعات*، صفحة 132. (كان أول ظهور لهذه المقالة في عام 1989؛ ولم يرد ذكر للحروب التي شنها الساندينيون على الهنود ولا على جماعات السكان الأصليون.)

[61]يونغ، صفحة 140.

[62]لقد لخص بارتلوم دي لاس كازس Bartolome ´ de las Casas دفاعه عن الهنود الأميركيين في عام 1550 في قوله: "إن الهنود هم إخواننا، ولقد افتداهم المسيح بروحه، فلماذا إذا نعاملهم بهذا الوحشية التي لا يستحقونها؟ إن الماضي الذي لا يمكن تصحيحه والذي يعكس ضعفنا يجب أن يعوض باسترجاع ما أخذنا بغير وجه حق" ترجمة ستافورد بولز (ديكالب، الينوي: مطبعة جامعة الينوي،1992)، صفحة 362.

استرداد الحقوق والتعويضات بمختلف أشكالها، فقد تم تعويض كل من صودرت أملاكه تحت وطأة الحكم الشيوعي في بعض الدول الشيوعية سابقا. وفي الولايات المتحدة تلقى اليابانيون الأميركيون ممن عانوا من فقدان حريتهم وعقاراتهم نتيجة لقرار الرئيس فرانكلين روزفلت التنفيذي رقم 9066 الذي صدر في 19 فبراير من عام 1942[63] اعتذارا رسميا ودُفعت لكل واحد منهم تعويضات تبلغ قيمتها 20000 دولار أميركي بعد صدور قانون الحريات المدنية الذي وقع علية رونالد راغين في العاشر من أغسطس عام 1988.[64]

وكما توضح هذه المقالة، بأن المطالبة الأساسية في الولايات المتحدة للحصول على تعويضات من الحكومة الأميركية أو من كل المواطنين أو من بعضهم هو تعويض السود الأميركيون[65]. وقد كتب راندال روبنسون Randall Robinson- مؤسس ورئيس منتدى ترانسأفريكا، ومؤلف كتاب الدَّين: *ما تدينه أميركا للسود* قائلا:

> هناك الكثير من الاعترافات التي تقول بأنه يجب على المجتمع الأبيض أن يستحث للقيام بشيء من أجل الصالح العام. فأولها: يجب عليه أن يعترف بالاسترقاق وبالدين الذي يتحمله لضحايا الرق المعاصر، يجب عليه أن يدفع هذا الدين على المدى الطويل في صورة تعويضات ضخمة لإعادة بناء ثقة السود التي دمروها من خلال إتاحة الوصول إلى كنوز التاريخ القديمة والحديثة بشكل ديمقراطي بحيث يمكن للسود المساهمة فيها بشكل بارز ومؤثر، ويجب أن يفتح ملتقى علمي واسع عن الثقافة الإفريقية القديمة التي قدمت الكثير ولم تأخذ إلا القليل، ويجب أن يعيد ترتيب أثاث الأساطير الوطنية والمعالم والمعارف وعلوم التصوير والفنون لتعكس مساهمات وتأثرات جميع الأميركيين، ويجب عليه أن يعمل على قدم

---

[63] انظر إلى "الأمر التنفيذي رقم 9066 الذي يفوض وزير الحرب بوصف المناطق العسكرية"، في ' *حين لا يكفي الاعتذار: الجدل حول الاعتذار عن الظلم الإنساني*'تحرير روي إل بروكس (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك،1999) صفحة 169-70.

[64] قانون الحريات المدنية لعام 1988، (1988) 102 *U.S. Statutes at Large*،903 .pp ، بالإضافة إلى أن هذا القانون يسمح بإيجاد صندوق يمول التعليم الخاص.

[65] انظر إلى نص برنامج منتدى ترانسافريكا من أجل الحصول على بيان مفصل في هذا الشأن: .http://www.transafricaforum.org/reports/print/reparatio s_ print.shtml

> وساق ليحدد القيم الجديدة، ويجب أن ينقي ذاكرته ويعيد صياغتها لتتوافق مع الواقع.[66]

يقدم روبنسن حجج متنوعة للتعويضات ولكن هناك حجتان بارزتان بشكل خاص، الأولى: أنه تمت سرقة جهد الأفارق الأميركيون فاستفاد غيرهم منها، فأحفاد الذين استفادوا منها هم الآن أكثر غنى، وأما أحفاد أولئك الأفارق فهم أكثر فقرا من بعد سرقة جهودهم، وبالتالي:

> خلال المعاناة من التهابات الجدرة، وانعدام الثقة بالنفس والتوجهات التائهة والاستقالات الغاضبة والتحويل العنصري، عمل السود بجد لفترات طويلة على مر الأيام والسنين والقرون بدون مقابل على الإطلاق، فكانت قيمة جهودهم تحول إلى جيوب الآخرين من أصحاب المزارع ورجال أعمال الشمال وخزائن الدولة والى حكومة الولايات المتحدة.[67]

لقد لقيت هذه الحجة شعبية كبيرة بين الليبراليون (وأنا اعتبر الماديسونية الأصلية كمثال عليهم) وذلك لأنها طالبت باسترداد ما أخذ بغي وجه حق، فمثل تلك المطالبات يمكنها بالتأكيد أن تقدم مبررات لمصادرة عقارات أصحاب الرقيق وتوزيعها على العبيد المحررين كما تم اقتراحه في Special Field Order رقم 15 الصادرة عن اللواء W. T. Sherman في السادس عشر من يناير 1865. [68] ومع ذلك، مر وقت طويل بين أيام الاستعباد والاستغلال التي وصفها روبنسون بحدّة وبين الوقت الحاضر، فلم يعد هناك أي من الرقيق ولا ملاكهم حيا في وقتنا هذا. ولكن هذه الحقيقة لا تستبعد المطالبات بالتعويضات؛ فأولئك الذين ورثوا القليل من ثروة أجدادهم المسروقة يمكن، بعد كل شيء، تعويضهم من قبل أولئك الذين ورثوا الكثير من أملاك أجدادهم التي سرقوها. ولكن قد يصعب الإبقاء على هذه الحجة بعد مرور فترة طويلة من الزمن، فالسكان حاليا مختلطون ببعضهم البعض بشكل يجعله من الصعب تحديد العدالة في الأوقاف الموروثة، فمثلا لو نظرنا إلى مئات الآلاف من ورثة الجنود الذين لقوا

---

[66]راندالروبنسنRandall Robinson، *الدَّين: ما تدينه أميركا للسود* (نيويورك: بنغوينبوتنام، 2000) صفحة 107-8.

[67]نفس المرجع، صفحة 207.

[68]انظر إلى "Special Field Order No. 15" في عندما يكون الاعتذار غي كاف: الجدل حول الاعتذار والتعويض عن الظلم الإنساني. صفحة 365-66. لم يحدد النظام أسباب التسويات (بعيدا عن تشجيع التجنيد في الجيش الأميركي) وإنما أشار فقط إلى "جزر تشارلستون الجنوبية وحقول الأرز المهجورة على طول الأنهار على بعد ثلاث أميال من البحر والبلاد التي تحد نهر سانت جون فلوريدا" وهذا يعكس حالتها بوصفها وثيقة حرب بدلا من وصفها بأنها تسوية للحسابات والتعويضات لما قبل الحرب.

حـتفهم فـي الحـرب التـي قضـت علـى العبوديـة فمـاذا يمكـن أن يـرث خلـف أولئـك الجنـود كتعـويض عـن أرواح أجـدادهم الـذين قـد يكونـوا تركـوا لهـم ثروة؟[69]

إن حجـة التعويضـات مقبولـة مـن حيـث المبـدأ فـي إطـار النظريـة الليبراليـة للعدالة، ولكن مثـل تلـك التعويضـات لابـد أن تكـون مرتبطـة بالضـرر الفعلـي الـذي سـيعاني منـه البعـض وبوجـود الفوائـد التـي يحـتفظ بهـا البعـض بغيـر وجه حق، فإذا آذى البعض الآخر فإن الجميع سيكونون ضحية، وإذا مـا مـات الأشـخاص الـذين تسـببوا بالضـرر فـإن ورثـتهم لا يتحملـون أي مسـئولية جنائيـة، ولكـن إذا انتفعـوا ماديـا مـن الضـرر فـإن الثـروة تحـول إلـى ورثـة المتضررون الذين يمتلكون الحق الأكبر في المطالبة، وبالتالي يكـون هنـاك مناقشة أخرى حول كيفية التحويل. أما إذا لم ينتفـع ورثـة المتسـببون فـي الأذى، فـإن أخـذ أي شـيء منهم يعتبـر بحـد ذاتـه عمـلا إجراميا، فمـثلا تحويـل المـــوارد مـــن "الـــروس" إلـــى التتـــار كتعـــويض للتتـــار عـــن الأضـــرار التـــي ألحقهاالاتحـاد السـوفيتي يهـم لـن يكـون عـادلا، لأن الأغلبيـة السـاحقة مـن الروس لم تستفد من تلك الدولة بل على العكس من ذلك كانوا ضحايا أيضـا. إن المعـدل المتوسـط مـن الأميـركيين البـيض لـم يسـتفيدوا فـي الحقيقة من العبودية الإجرامية التي اتخذت في حق الآخرون، لا في الماضي ولا في الحاضر، ولن يكون من العدل تحميلهم مسؤولية ذلك الجرم.[70]

والسـبب الشـائع الثـاني مـن وراء دفـع التعويضـات هـو أن ثقافـة الأفـارق الأميركيـون قـد تضـررت بشـكل منهجـي، وهـذا الضـرر عبـر عنـه بمسـاوئ منهجيـة للأفـارق الأميـركيين: تلـك المسـاوئ التـي فرضـت علـيهم مـن قبـل البـيض والتـي لأجلهـا يسـتحق السـود التعويضـات. وعلـى هـذا الأسـاس يصوغ راندال روبنسون موضوعة قائلا:

---

[69] ولمعرفة المزيد عن مشاكل الميراث في محاولة جعل هذا التعويض في شكل أوقاف انظر إلى جون ماك ورترJohn McWhorte ، *"الفدية: لماذا لا أحبذ التعويضات عن العبودية"*، والى ديروي مردوك Deroy Murdock، "تجنب كابوس عد حبات الفاصوليا" (اميريكانانتربرايز، يوليه/أغسطس عام 2001)

[70] أدلى ديفدهورويتز David Horowitz ببعض هذه الأمور بطريقة هجومية في إعلانات الصحف الجامعية، انظر إلى: http://www.frontpagemag.com/horowitzsnotepad/2001/hn01-03-01.htm لمعرفة المزيد عن قائمة العشر أسباب تؤيد معارضة التعويضات لهورويتز. لقد وجدت الأسباب رقم 8 و9 من القائمة أنها تقدم حجج ضعيفة جدا ضد التعويضات، وبالأخص ما ذكره في الثامن عن أن تحويل المدفوعات (الرفاهة) لأميركيين السود قد دفعت بالفعل وان حقيقة أن السود المولودون في أميركا أغنى من السود المولودون في أفريقيا تدل على أنهم أفضل حالا من لو أن أجدادهم بقوا في أفريقيا. أن حالة السود المولودون في أميركا تعتبر أكثر أشكالا بسبب أن البيض استلموا مدفوعات تحويلية من أكثر مما استلم السود، وبالتأكيد، فإن دفع السود للضرائب لدعم البيض العاطلون عن العمل يدل على أن النظام لا يكاد يكون عادلا للإجابة على ظلم العبودية. وأما السبب التاسع فهو ليس له علاقة بشكل واضح، فإذا نظرنا إلى هذه الحالة نجد أن: العائلة اليهودية في براتيسلافا فقدوا حريتهم ومنازلهم وأعمالهم بعد تولي الاشتراكيون الوطنيون السلطة؛ عاش الأطفال في معسكرات الاعتقال ثم انتقلوا إلى نيويورك وازدهروا فيها، وبعد سقوط الحكومة الشيوعية في سلوفاكيا أصبح هناك جدلا حول المنازل والمنشآت التجارية التي تمت مصادرتها من قبل الشيوعيون. هل للناس الذين بقوا في القرى، من اليهود وغيرهم، الذين يعانون من الفقر أكثر من أولئك الذين ازدهروا في نيويورك علاقة بالتوزيع المناسب للأملاك؟ إن حقيقة أن أحدهم بالفعل أصبح أفضل حالا بعد معاناة الظلم هي في الواقع حجة ضعيفة ضد حجة التعويضات عن الظلم.

أن الثقافة هي القالب الذي يصنعه الحيوان البشري الهش ليبقي صحيحا اجتماعيا.[71]

لا يفسر التمييز المعاصر وحدة استمرار التفاوت في الدخل، فهناك سبب آخر هو التحول من التمييز القديم الواضح. هذا السبب المستتر غير المرئي يمكن تسميته بالتوقعات المشروطة. [72]

الآن وبعد 380 عاما من الإيذاء النفسي المستمر، نجد أن الجزء الأكبر من المشكلة يقبع داخلنا: يكمن في كيف أصبحنا نرى أنفسنا، وفي قدراتنا التالفة لإيجاد المسار الصحيح لأنفسنا بدون موافقة خارجية.[73]

ولهذه الأسباب مجتمعة يدعم روبنسون اقتراح روبرت Robert Westleyويستلي بأن: "تنشأ علاقة ثقة خاصة لصالح جميع الأميركيون الأفارق، فهذه الثقة ستمول الإيرادات العامة للولايات المتحدة" وستدعم برامج مصممة لتوسيع وتحسين الفرص التعليمية للأفارق الأميركيين، ولاسيما تمويل الأنشطة السياسية: "ستمول الدعوة إلى الحقوق المدنية الواسعة التي تفرضها العنصرية الأميركية الدائمة بسخاء بالإضافة إلى عمل منظمات السود السياسية التي ستبحث (حسب تعبير رون والترز) عن ' تملك 'مجتمع السود للسياسة"[74].

إن معظمالمدافعين عن دفع التعويضات يرفضون فكرة تعويض الأفراد، فكتب دارل إل بيو Darrell L. Pugh، "إن حقيقة كون التعويضات المقترحة مستقبلية وأن المنتفعون منها ليسوا من الضحايا تثير الجدل لمعارضة نهج التعويضات الفردية."[75]وكما هو الحال مع روبنسون، يقترح بيو (مستشهدا بسلطة بوريس بيتكرBoris I. Bittker الذي كتب عن هذه القضية في الستينات والسبعينات من القرن العشرين) بدلا من ذلك "قد يكون إنشاء صندوق استأماني وطني يديره ممثلون 'شرعيون' من مجتمع الأفارق الأميركيين ويشرف عليه الكونغرس هي استجابة واحدة"[76] المغزى

---

[71]روبنسون، صفحة 218. انظر إلى ويل كيمليكا، الليبرالية والمجتمع والثقافة (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1989) للاطلاع على البيان الدقيق لمبدأ الثقافة باعتبارها أساس المطالبات بتمييز حقوق الجماعات. لقد كتب روبنسون عن إرهاب الآخرون على الناس بما فيهم اليهود والكمبوديون تحت حكم الخمير الحمر، سكان أميركا الأصليون والرواندييون التوتسي وشعوب الكونغو البلجيكية تحت حكم الملك ليوبولد الثاني (الفترة المسماة بالدولة الحرة) "كل تلك جرائم وحشية لا يمكن وصفها ضد حقوق الإنسان والتي حدثت على مدى فترات تتراوح ما بين بضعة أسابيع إلى المعدل المتوسط لعمر الإنسان، ولكن في كل تلك القضايا كانت الثقافات هي الناجي الوحيد من الاضطهاد والقتل" (صفحة 215.)

[72]روبنسون صفحة 62.

[73]نفس لمرجع، صفحة 206.

[74]نفس المرجع، صفحة 245،244-46.

[75]دارل إل بيو Darrell L. Pugh، "التأهيل الجماعي" في *عندما لا يكون الاعتذار كافيا*، صفحة 373.

[76]نفس المرجع، صفحة 373، وكتب أيضا في نفس الصفحة "أن احتمال تعويض الأفارق الأميركيون هو أمر مثير" إذا ما رغبت بأن تكون في لائحة صندوق مليارات الدولارات مع التحفظ على الأموال الممنوحة، فان ذلك سيكون صحيحا بالفعل.

ليس في تعويض الضحايا الأفراد المتضررين وإنما في إعادة بناء الثقافة التي تعرضت للتلف (لاحظ أن الممثلون يجب أن يكونوا ''شرعيون''، وهذا معيار يبدوا مماثلا للمعيار ''الحقيقي''؛الذي تذرعت به لانيغوينير.)
كم من الوقت ستستمر حقوق هذه المجموعة؟ يفترض ويل كيمليكا أن حقوق هذا التمايز العرقي سيكون علاجية لفترة محدودة "هناك حاجة إلى الانفصال بدرجة قصيرة المدى بالإضافة إلى الوعي بمشكلة اللون من أجل تحقيق الهدف الطويل المدى في إيجاد مجتمع مندمج لا يفرق بين اللونين"[77]. ولكن هناك آخرون يؤكدون على أن الديون المستحقة على البيض للسود ليست محددة بزمن معين، كما يقول روبنسون "أن حياة ومسؤولية أي مجتمع ليست مقيدة بدورة حياة عناصره البشرية، فالحقوق الاجتماعية والأخطاء والالتزامات ممتدة للأبد."[78] فلا يمكن في الواقع سداد الدين أبدا إلا إذا تغير فهم التاريخ الأفريقي:

> إذن هذا هو لب الموضوع، لا يمكن حل المشاكل العنصرية الأميركية المعاصرة، ولا يمكن اعتقال العنصرية، ولا يمكن ردم ثغرات الإنجاز بشكل تام إلا في حال عدل الأميركيون - جميعهم - نظرتهم ناحية الدور الأفريقي في التاريخ[79].

إن وضع هذه المعايير، وخاصة تلك التي تعتمد على اعتبارات متنازع عليها حول تاريخ أفريقيا، يعني في الواقع دين دائم واستحقاق دائم لممثلين " شرعيين"لمجتمع الأميركيين الأفارقة لإثراء من يعتقد أنهم مستحقون على حساب آخرون.
إن كون روبنسن تطرق إلى إمكانية "التعويضات التأديبية"[80] يدل على أنه يعتقد بأن '' البيض'' كجماعة لهم مصالح تتعارض بشدة مع مصالح ''السود'' كجماعة أيضا، وإلا لم ينظر إلى إمكانية معاقبة البيض باعتبارهم جماعة؟
بالإضافة إلى إثراء طبقة من الممثلين الحقيقيين أو الشرعيين (من الذي أعطاهمالأحقية أو الشرعية؟) هناك عواقب تتبع فرض حالة "الدين الدائمة" (أو "الاعتماد الدائم" أن صح لي التعبير) أخطر بكثير أوضحتها بطريقة مؤثرة فتاة شابة في كفاحها في مدرستها:

---

[77]ويل كيمليكا، السياسة بالعامية: القومية والتعددية الثقافية والمواطنة. (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2001) صفحة 184.

[78]روبنسون، صفحة 230.

[79]نفس المرجع، صفحة 16.

[80]نفس المرجع، صفحة 209: "إذا تجنبنا التساؤل عن "التعويضات الجزائية" للقيام بتصفية حساب تقريبية لما يمكن أن يكون عادلا على التعويض الأساسي..."

إن الآثار العميقة لازالت تشكل آثارا أخرى بصورة أخرى ضد حكومة الولايات المتحدة وضد آخرون ممن انتفعوا من العبودية، فها أنا أضعت الكثير من وقتي على قضية التعويضات من أجل مناقشة هذه القضية التي ستساعد طفلة مضطربة في التاسعة من عمرها لتعرف أخيرا ماذا حدث لها، لتعرف أنها بريئة، لتعرف أن شيئا أُخذ منها، شيئا أكثر بكثير من القيمة المادية.[81]

هناك الكثير مما يمكن قوله سواء كان لتأييد أو لانتقاد التعويضات لأحفاد الأفارق الأميركيون، ولكن المقترحات الحالية ستبقي السود على الدوام تحت الوصاية، وسيتولى الأسياد من الدرجة الأولى رعاية مواطني الدرجة الثانية؛ وجميعهم سيكونون ممثلون لمجتمعهم ' موثوقون'و' شرعيون'. فهذا الاقتراح لا يمكن أن يكون الغرض منه حماية مصالح الأقليات بالطبع بالطريقة التي تتصورها وتمثلها الماديسونية، وإنما تمثل تصور البانتوستان السود التي تشكلت بفعل الفصل العنصري الذي أوجدته العنصرية القبلية لسكان جنوب أفريقيا من الأصول الأوربية. ففي مثل تلك الأوطان تقوم الدولة المركزية التي تعين النخبة الحاكمة بالتمويل والإشراف على تنمية مجتمعاتها.[82]

إن تمكين الصفوة من إدارة موارد فئة حسب أصولها العرقية بصورة دائمة لا يتفق في الواقع مع الرؤية الليبرالية المعترف بها سياسيا ولا مع الماديسونية أو غيرها. وأنه من الممكن تبرير تعويض ضحايا الأفراد المتضررين من المستفيدين، ولكن هذه القضية لم يتم إثباتها من خلال حجج روبنسون.

قد يكون هناك حالة من حالات التعويض كوسيلة لضمان استقرار النظام السياسي والقانوني الذي يحفز العدالة أكثر من غيره، ولكن الاعتراف بهذا قد يعيق تقدم طرق متعددة بالاعتماد على أي الجماعات يمكنها إضعاف الاعتبار الخاص لغياب المؤسسات الجمهورية، وهذا هو الهدف من خطاب ماديسون الخاصببند تجارة الرقيق في الدستور قبل المصادقة على اتفاقية فرجينيا:

أنا أرى أن هذا البند ليس حكيما إذا ما كان من الأشياء التي يمكن استبعادها بدون مواجهة الأضرار الأكثر خطورة. لم يكن لولايات الجنوب أن

81نفس المرجع. صفحة 239-40.

82راجع "الاقتصاد السياسي لجنوب أفريقيا" لرالف هورويتز Ralph Horwitz (نيويورك: Frederick A. Praeger، 1967) وخاصة صفحة 380-86.

تدخل ضمن الاتحاد الأميركي لولا السماح المؤقت بهذه التجارة، ولو أنه تم استبعادها من الاتحاد الأميركي فستكون النتائج مروعة بالنسبة لهم وبالنسبة لنا، فنحن لسنا في وضع أسوأ من ذي قبل لكون قانوننا يمنع الحركة المرورية، ويمكننا أن نستمر بهذا الحضر، ولكن هذا البند قد يضع نهاية له حتى بعد مرور عشرون عاما، وبالتالي تحسنت ظروفنا.[83]

إن مثل هذه الحجج الانتهازية تقوم على أساس وجود خطر واضح على الوجود المستمر للجمهورية نفسها، ولكن لا وجود لخطر واضح في الوقت الحالي. كما أنها في المقابل تتعارض بسهولة مع تعويضات ملاك العبيد بالطريقة التي تعتمد على القوى التفاوضية لمختلف الأطراف بدلا من التركيز على المطالبات بالعدالة.

عدم المساواة في الحقوق كشرط مسبق للحرية

لقد ناقش ويل كيمليكا التمايز في الحقوق على نحو فعال[84] ولقد قال بأن مثل تلك الحقوق يجب أن تضمن سلامة الجماعات التي تقوم على توفير الروابط المجتمعية التي لا يمكن للأفراد بدونها أن يستمتعوا بسلسلة من " الخيارات الهادفة" الضرورية للاستمتاع بالحرية. فقد تتآكل تلك الروابط إذا لم تعطى حقوق خاصة والتزامات وقوة مستقلة لتنفيذها. ويقول كيمليكا عن حالة الهنود في أميركا الشمالية بأن "استمرارية المجتمعات الهندية تعتمد على تقييد التنقل والإقامة والحقوق السياسية

---

[83] جيمس ماديسون " ماديسون في بند تجارة الرقيق في الدستور قبل المصادقة على اتفاقية فرجينيا" في كتابات جيمس ماديسون، صفحة 39. تجدر الإشارة إلى أن ماديسون تابع قائلا بأن التسوية لا تسمح فقط بإلغاء تجارة الرقيق وإنما أيضا تحمي مصالح الملاك الحاليون للعبيد. ومرة أخرى، يقول ماديسون أن التسوية تمثل تحسين الأوضاع. وختم قائلا بأنها "عظيمة مثل الشر، فتفكيك الاتحاد سيكون أسوأ، فإذا انفصلت تلك الولايات عن الولايات الأخرى لعدم إخضاعها مع الاستمرار المؤقت لهذه الحركة فمن الممكن أن تلتمس العون من قوى أجنبية." صفحة 392.

[84] إن هذه المقترحات، بالرغم من تقديمها بلغة جديدة، ليست جديدة، ففكرة الامتيازات الوطنية أو المذهبية لها تاريخ قديم ولكنها، إلى حد كبير، تعبر سابقة لليبرالية وليست ليبرالية. فيمكننا القول بأن الاعتراف بالحقوق والحصانات والامتيازات أو الحريات بالتركيز على صيغة الجمع هي في الواقع خطوة للاعتراف بحقوق الحرية كحق عام. ولكن المساهمة الليبرالية تكمن في الانتقال من مجموعة من الحقوق المعينة والامتيازات والحصانات لأشخاص وجماعات معينون إلى مبدأ الحرية الفردية المجرد لكل شخص على حده.
وتصف إحدى المراقبات الدقيقة النتائج المترتبة على تمايز الحقوق على أساس الدين في أوروبا كما يلي:
ليضمن مذهب معين موقفه ضد قمع الآخرين يقوم بإنشاءمجال للحقوق لكل فرد من الأفراد للقضاء على الخلافات. وفي البلدان الكاثوليكية خصص البروتستانت أراضي خاصة لهم بحصون مجهزه بمثابة أماكن محصنة للدين، وكان عدد الكنائس محدد قانونيا، فيحدد القانون كم عدد الأفراد المسموح لهم بان يرشحوا أنفسهم لمنصب معين من مذهب معين؟ وأي من مجالس المدينة من بين تلك المجتمعات العقائدية يعتبر الجزء الحاسم؟ وما هي نتائج تلك الأحكام والتدابير؟ وأين يمكن إيجاد الحلول عن الأسئلة المتعلقة بالدين؟ وماذا غير الخلافات الأبدية والتعصب الغير محدود بين مختلف الطوائف؟ ولأي الفرص عرضت؟ وكانت نتيجة كل ذلك هي قرن من الصراع الدموي الذي هز أقوى الدول، ونتج عنها انقسامات بين أعظم شعوب أوروبا التي لم تشفى تماما منها، كما أنها أعاقت تقدم الحضارة في جميع أنحائها! ولقد كان الصراع في بعض الدول أكثر دموية من غيره حيث أدى إلى قمع مطلق لمذاهب معينه، ولكن كانت النتيجة هي نفسها في الأماكن التي لم ينجح فيها القمع والتي كانت تسعى إلى التوفيق بين المذاهب من خلال عزم القانون في مجالات الحقوق والامتيازات لكل المذاهب، وبالأخص *انقسام مواطني تلك الدول إلى طوائف، كل منهم معادية للأخرى*، وقليلا ما يتحقق الانسجام الديني والسلام مع تزايد الحاجة إلى فرض القوانين لتحقيق الأمن.
(Josef Freiherrn von Soto s, *Die Nationalita¨tenfrage*، ترجمه من الهنغارية د/ ماكس فولك Max Falk(Pest, (Hungary: Verlag von Moritz Rat’s, 1865 صفحة 146-47)

لكل من الهنود وغيرهم بالإكراه"[85]. (ويجدر بنا الإشارة إلا أن كيمليكا نظر إلى دور الفيدرالية في نظام دستور الولايات المتحدة باعتباره وسيلة لحماية الأقليات، ولكن اعتباره هذا، مع الأسف، مليء بالأخطاء.[86] والأهم من ذلك هو أن كيمليكا يعتمد على خط الأساس الضمني مقارنة بما تزعمه الفيدرالية الأميركية ظاهريا من تفاقم أوضاع الأقليات: "قد تساهم الفيدرالية بشكل ملحوظ في تفاقم موقف الأقليات القومية، كما حصل في الولايات المتحدة وفي البرازيل وأستراليا وفي الأقاليم الفيدرالية الأخرى."[87] ولكن تتفاقم مقارنة بماذا؟ لعلها تتفاقم مقارنة باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية التي ترسخ وحدات سياسية وطنية بشكل صريح؟ أم أنها تفاقمت مقارنة بعالم خيالي غير موجود؟). يستمد كيمليكا هذا الحق للعضوية الثقافية من الإطار الذي حدده جون راوولز في كتابه *نظرية العدالة* بشكل غير مباشر. فيظهر كيمليكا مفهوم راوولز John Rawls عن "احترام الذات" كشرط أساسي من أجل السعي خلف أي خطة عقلانية للحياة (باعتبارها "منفعة أولية")، ثم يحاول تحديد الشروط الأساسية من أجل احترام الذات. ويمكن أن يكون اتخاذ القرارات في السياق الثقافي مثال على الشرط الأساسي: "يجب أن يكون أمر اتخاذ القرار حول كيفية قيادة حياتنا مسؤوليتنا وحدنا فقط، ولكن هذا القرار يكون في الغالب متأثراًبما نؤمن بأنه الأفضل من بين عدد من الخيارات المتاحة؛ الاختيار من سياق الخَيار الذي يمنحنا طرق مختلفة للحياة"[88]. وهكذا، تتطلب القيم الليبرالية حرية الاختيار الفردية وسياقًا ثقافيًا آمنًا يمكن للأفراد من خلاله القيام باخياراتهم"[89]. ويحل الانتماء محل الإنجاز

---

[85] كيمليكا، الليبرالية والمجتمع والثقافة، صفحة 146.

[86] يؤكد كيمليكا على سبيل المثال بأن "سكان بورتوريكو خفظوا نسبة تمثيلهم في واشنطن بسبب أن لديهم صلاحيات الحكم الذاتي الخاصة التي تعفيهم من تشريعات فيدرالية محددة. كما يمكنهم أن يساعدوا في تحديد المرشحين الرئاسيين في انتخابات الحزب الأولية، ولكن لا يصوتون في الانتخابات الرئاسية، ولديهم ممثل واحد فقط في الكونغرس وهو '' المفوض''ويكون له صوت ولكن لا يصوت له إلا في اللجان."(السياسة بمفهومها العامي، صفحة 108). الحقيقة هي انه لا يوجد من يمثل بوتوريكو في الكونغرس لأنها ليست ولاية وليس لأنها معفية من التشريعات الفيدرالية، كما أن مشاركتهم في الانتخابات التمهيدية ما هي إلا مسألة مرتبطة بقواعد الأحزاب السياسية وليس بالقانون الدستوري. ويمنح البورتوريكيون الجنسية الأميركية ولكن لا تعتبر بورتوريكو وحدة سياسية من الولايات المتحدة الأميركية. ولم يأتي كيمليكا على ذكر التعامل مع قبائل الهنود أو السكان الهنود في المادة الأولى القسم الثاني (يجب أن يوزع عدد النواب والضرائب المباشرة بين مختلف الولايات التي قد يضمها هذا الاتحاد وفقا لعدد سكان كل منها... باستثناء الهنود الذين لا يدفعون الضرائب"؛ ولقد تم تغيير هذا الحكم بموجب التعديل الرابع عشر ولكن استثناء "الهنود الذين لا يدفعون ضرائب"، المادة الأولى من القسم الثامن ("أن تكون السلطة للكونغرس لتنظيم التجارة مع الدول الأجنبية، ومع مختلف الولايات ومع القبائل الهندية")، والمادة السادسة ("هذا الدستور، وقوانين الولايات المتحدة التي يجب تصدر تبعا له وجميع المعاهدات المعقودة، أو التي يجب عقدها تحت سلطة الولايات المتحدة يجب أن تكون القانون الأعلى للبلاد"؛ معاهدة حقوق الهنود التي تم عقدها من قبل أو التي سيتم عقدها فيما بعد).

[87] السياسة بمفهومها العامي، صفحة 101.

[88] كيمليكا، الليبرالية والمجتمع والثقافة. صفحة 167.

[89] نفس المرجع صفحة 169.

ليركز على احترام الذات: "إن الهوية الوطنية مجهزة لأن تكون بمثابة "البؤرة الأساسية لتحديد الهوية" لأنها تقوم على الانتماء وليس الإنجاز.[90]
ميز كيمليكا بين "القيود الداخلية" و"الحماية الخارجية": فالأولى هي القيود التي تفرضها الجماعات على أعضائها، أما الأخيرة فهي القيود المفروضة على تفاعل أعضاء المجتمع الواسع النطاق مع أعضاء المجموعة المحمية أو الاستحقاقات لتنتفع من المجتمع الأوسع.[91] ويفضل كيمليكا الحماية الخارجية في حين يعارض القيود الداخلية على أساس "أن حماية الناس من التغيرات في طبيعة ثقافتهم لا يمكن أن ينظر إليها على أنها حماية قدرتهم على الاختيار".[92] ولكن لا يسعه إلا أن ينزلق مباشرة وراء الممارسة الأبوية والسيطرة على أعضاء جماعات الأقليات فيقول: "أن استمرارية المجتمعات الهندية تعتمد على تقييد التنقل والإقامة والحقوق السياسية بالإكراه لكل من الهنود وغير الهنود."[93]
ويعتقد كيمليكا بأن مجموعة من الجماعات المتميزة الحقوق لا تشكل أي خطر لا على المجتمع ولا على الوحدة السياسية، طالما أن الجماعات في الحالات التي استعرضها تسعى إلى التضامن والتكامل، فيقول: "قد يتطلب تمكين التكامل بعض التعديلات على الدستور فيما يخص الثقافة السائدة المتمثلة في حقوق مجموعة عرقية محددة، كحقوق اليهود والمسلمين في أن يتقيدوا بتشريع الانتهاء بيوم الأحد، أو حق طائفة السيخ في إعفائهم من قوانين ارتداء الخوذة عند ركوب الدراجة النارية".[94]من الممكن استيعاب هذه الأمثلة من خلال إعادة صياغة القاعدة حتى يمكن تطبيقها على الكل. فلماذا إذا لا نقترح إلغاء إلزامية القوانين في إغلاق المحلات، وإلغاء الإلزام بلبس الخوذة عند ركوب الدراجة النارية بدلا من اقتراح الإعفاءات، التي تعني إعطاء السلطة لبعض الأشخاص في أن يقرروا من سيعاقب على تلك المخالفات ومن لن يعاقب؟ يبدو أنه لم يخطر على بال كيمليكا بأن الدولة لا تتدخل في اختيارات الأفراد أو المعاملات الطوعية بهذا الأسلوب. إذا أزيلت تلك القيود الأبوية الحمقاء عن الكل، عندها لن يشعر أحد بالاستثناء الذي يقلق كيمليكا.

---

[90]كيمليكا. المواطنة المتعددة الثقافات (أكسفورد: مطبعة كلارندن، 1995)، صفحة 89

[91]نفس المرجع صفحة 146.

[92]كيمليكا، الليبرالية والمجتمع والثقافة. صفحة 167.

[93]نفس المرجع صحة 146.

[94]كيمليكا، المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 97. (ولقد تطرق أيضا إلى الخدمات العسكرية والتعليم الإجباري للأطفال)

كثيرا ما تم الدفاع عن قانون إغلاق المحلات الإلزامي في أوروبا وشمال أميركا من أجل الحفاظ على الهوية الدينية للأغلبية من المسيحيين؛ وقد يقول البعض بأنها شرط أساسي لاحترام الذات بالنسبة لأعضاء ذلك المجتمع. ويقول كيمليكا أنه مراعاة للانسجام فانه يُسمح لغير المسيحيين فقط البيع والشراء في يوم الأحد ويجب على القانون أن يحضره على المسيحيين، ولعل المكلف بهذا الحضر هم شرطة خاصة مسيحية لفرض هذه القيود على مجموعة محددة. ولكن هناك حل ليبرالي أكثر منطقية يمكن تقديمه وتطبيقه على الكل، وهذا ينطبق أيضا على الكثير من الوسائل التي قدمها كيمليكا لتجنب اضطهاد الأقلية، مثل إعفاءات الأميش من الضمان الاجتماعي (التي يرون أنها، في اعتقادهم الخاطئ، نظام تأميني) ومن التعليم الإلزامي.[95]

لقد أخفق مقترح كيمليكا عن الحقوق المتميزة للجماعات بطرق أخرى، فالحقوق التي تؤخذ وتعطى والتي يجب أن تعدل بشكل دوري من قبل شخص مخول بذلك ليست حقوقا على الإطلاق.[96] يجب أن يكون هناك شخص ما في موقف يخوله بأن يمنح ويسلب أو أن يضبط الخلاف في الحقوق التفضيلية لكيمليكا؛ بأن يمسك بزمام السلطة لأن يمنحهم أو يسلبهم. تساوي الحقوق للجميع له بروز على أن عدم المساواة ليست للجميع، وهذه الأخيرة تتطلب ملكا فيلسوفا لينشئها ويديرها. وهكذا، أصبحت حملة ويل كيمليكا تتصدر عناوين الصحف للقضاء على المساواة أمام القانون: "امتد نفوذ الفيلسوف المتسلل بحذائه الأحمر باعتباره المعلم العالمي"[97]. ولكن يبدو أنه مثل أفلاطون أثناء زيارته المشؤومة إلى سيراكيوز، حيث نادرا ما يصل الفلاسفة إلى كلمة أخيرة حول قضايا السلطة السياسة. إن تأسيس نظام يدعم الحقوق غير المتساوية ربما يؤجج الصراع بين الجماعات المتداخلة لا المجاملات بينها، ولقد رأينا كيف أصبحت عليه هذه الصراعات في القرن الأخير. إن ما جاء في هذا النص: "هذه الإجراءات لن تضر بالرفاه العام للدولة"، كما في الدستور اللبناني، هو

---

[95] من الغريب أن يفسر كيمليكا الإعفاء عن التعليم الإلزامي لبعض الطوائف المسيحة للأميش وغيرها على انه شكل من أشكال "التقييد الداخلي". كما انه يعتبر ممارسة التهرب كوضع "القيود الصارمة على إمكانات أعضاء المجموعة لترك جماعتهم" (المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 41-42). صحيح أن من يرغب بالابتعاد سيتحمل تكاليف عالية المتمثلة في فقدان العائلة والأصدقاء، ولكن، على حد علمي، ليس هناك قيود مفروضة على المغادرة. وبالفعل، يعطي الآميشو المينونايت وغيرهم الحرية التامة لأعضائهم بترك الجماعة ومعانقة العالم الأكثر رحابةً. يجب أن لا تستخدم عبارتي "التكلفة" و"القيود" بشكل متبادل كما فعل كيمليكا، لأن الفشل في ملاحظة الفرق بينهما يتطلب منا أن نقول بأن عدم إعادة الصداقة بين الأصدقاء الذين خانونا هو "تقييد" قدرتهم على ترك صداقتنا، بدلا من أن نقول بأنهم سيتحملون تكاليف خسارة صداقتنا إذا خانونا. هذا التمييز مطلوب إذا ما أمكننا فهم التنوع في العلاقات الإنسانية واغتنامها بشكل صحيح.

[96] لقد تناولت هذه القضية بشكل موسع أكثر في "إنقاذ نظرية الحقوق من أصدقائها" توم جي بالمر. وأعيدت طباعتها في هذا المجلد.

[97] مجلة وال ستريت، مارس 28، 2000م، صفحة ب1.

تقريبا فعال مثل فعالية ما نصه وجوب فرض الاشتراكية بشرط أن تنجح. بالإضافة إلى أن الحد الفاصل بين الحماية الخارجية والقيود الداخلية، التي أكد عليها كيمليكا، هي في الحقيقة أقل إحكاما مما يعتقد، فعلى سبيل المثال يعتبر بيع أراضيهم حماية خارجية ولكنه سيبدو لبعض أعضاء الجماعة، على الأقل، تقييد داخلي، فليس الغرباء مقيدون في تعاقدهم معهم فقط وإنما هم أيضا مقيدون في تعاقدهم مع الغرباء.[98] إن وحدة المجتمع تلك التي ظهرت من المرجح أنها استُغلت من قبل أصحاب السلطة للتحكم في أعضاء الجماعة، وبالرغم من أن هذا، في بعض الحالات (وفي بعض النواحي)، يحافظ على مجتمع سياسي من خلال تقييد حقوق أعضاءه إلا أنه يضمن ضياع فرص الإثراء، وبذلك يكون أعضاء المجتمع يعانون من الفقر بصفة مشتركة. وقد يربط هذا الفقر أعضاء المجتمع ببعض، ولكنه غير مرغوب به بالنسبة لأعضاء صفوة المجتمع الذين يعانون منه. وأيضا قد تكون الحقوق الخاصة مسؤوليات، فمثلا الالتزام ببيع أرض من الأراضي يعني أنه لا يمكن للشخص الحصول على رهن عقاري منها، وبهذا يمتلك الأشخاص الأصول ولكن لا يملكون رأس المال.[99]

وعلى خلاف ما أكد علية كيمليكا، نجد أن للحماية المزعومة لتك الجماعات سجل تاريخي ضعيف، وقد تثبت "الحقوق الخاصة" أيضا أنها أخفقت بشكل شنيع في مجالات أخرى. فالحالة الخاصة لليهود في التاريخ الأوروبي غنية بهذه الإخفاقات، فقد أشار آر آي مور R. I. Moore إلى هذه الحالة بلباقة قائلا:

كانت المعاملة الخاصة خطرة جدا كما تكرر كثيرا في التاريخ اليهودي، وما بدأ على أنه امتيازات انتهى بأن أصبح وسيلة للاضطهاد، فأصبحت حماية اليهود والولاية القضائية عليهم إحدى الحقوق التي اغتصبها النبلاء من الملك في القرن العاشر، والإقطاعيون من النبلاء في القرن الحادي عشر.[100]

لقد جاء في *LegesEdwardiConfessoris*:"يجب أن يخضع اليهود، أينما كانو في المملكة، تحت وصاية الملك ولا يجوز أن يخضعوا تحت وصاية أي من البارون إلا بإذن الملك، لأن اليهود وكل ما يملكون ملك للملك"[101]. كما لا

---

[98]انظر إلى كيمليكا في المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 43.

[99]انظر إلى هيرنادو دي سوتو,Hernando de Soto في سر رأس المال (نيويورك: الكتب الأساسية، 2000م) للحصول على شرح مفصل عن سبب أهمية القدرة على التنازل عن الملكية لتنمية رأس المال وبالتالي الثروة

[100]آر أي مور R. I. Moore، في تشكيل المجتمع المضطهد (أكسفورد: باسل بلاك ويل، 1987) صفحة 40 .

[101]تم ذكره في نفس المرجع ونفس الصفحة.

تمثل الحالة الخاصة لفِرق الهنود الأميركيون و"الشعوب المحلية التابعة"[102] صورة سارة، على الأخص، لكيفية عمل الحقوق المتميزة للجماعات فعليا[103].على الرغم من أن كمليك Kymlickal يصر مرارًا وتكرارًا على أن الحقوق المتمايزة مع المجموعات التي يدعمها هي حقوق فردية، إلا أنه يشير دائمًا إلى أن "المجموعة" تقوم باختيار ما إذا كانت ثقافتهم ستتغير أم لا. وهكذا "في حين أن السكان الأصليون لا يرغبون في أن تفرض عليهم الحداثة إلا أنهم يطالبون بحق اتخاذ القرار بأنفسهم حول أي من جوانب العالم الخارجي التي يرغبون في أن تندرج تحت ثقافتهم".[104]من يقصد بـ"هم" هنا؟ إذا كان يقصد بهم الأعضاء الأفراد فإن حقهم في أن يقرروا أي من جوانب حياة العالم الخارجي سيقبلونها سيتم اعتبارها في نظام المساواة في الحقوق. من الواضح أن كيمليكا يقصد المجموعة ككل، أو على الأقل قادتها السياسيون بحيث يكون للأغلبية (وفقا للواقع؛ هذا يعني الصفوة من القلة الحاكمة) الحقوق الصحيحة. فلم يتمكن من التأكيد على أن الحقوق حقوقا فردية. وتقريبا في كل حالة، وبالرغم من إنكاره لذلك، يعطي كيمليكا الصفوة من أعضاء المجموعة (غالبا ما يكونون من البلغاء، مثله هو، أو من الوحشيين أو من أصحاب العنف الذين يحبطون أي معارضة) الحق لتحديد أسلوب حياة باقي الأعضاء. وإذا لم يكن ذلك "تقييد داخلي" فماذا يمكن أن يكون؟[105].و قد كتب تشار لزتايلور عن القوانين التقييدية في كيبيك "لقد فرضت القيود على الكيبيكيين من قبل حكومتهم باسم الحفاظ على هدفهم الجماعي في البقاء على قيد الحياة[106]. يتبع منهج كيمليكا الاتجاه العام للتصريحات والاتفاقيات

---

[102]سماهم بذلك جون مارشال John Marshall الذي قال: "رغم أن الهنود على علم بأنهم يتمتعون بحقوق غير مشكوك فيها ولا مجال للشك فيها للأراضي التي يقطنون فيها إلا بعد أن فقدوها بتنازلهم الطوعي لحكومتنا، ولكن قد يساورنا الشك في ما إذا كان يمكن لتلك القبائل التي تسكن ضمن حدود الولايات المتحدة المعروفة لديهم أن تسمى ب الشعوب الأجنبية. ولربما أمكن تسميتهم بالشعوب المحلية التابعة، فيحتلون إقليم بحيث نجعلهم مستقلين قليلا في إرادتهم التي تكون فعالة فقط في حدود أملاكهم. وفي هذه الأثناء سيكونون في حالة من القصور بحيث تمثل علاقتهم بالولايات المتحدة جناحا لولي الأمر". 30 U.S. (5 Pet.) at 17. ورد ذكره في قانون الهنود الأميركيون. (سانت بول بولاية مينيسوتا: المجموعة الغربية، 1998) صفحة 15.

[103]هذا لا يعني أن كل المشاكل وأوجه الظلم التي يواجهها الهنود الحمر كانت نتيجة لتتمايز الحقوق بين الجماعات، فالموضوع معقد للغاية، ولكن يجب أن نضع في الاعتبار أن مجرد التأكيد على أن توجه هذه الحقوق لخدمة مصالح أعضاء المجموعة لا يضمن أن تكون أثارها مفيدة، وليس لنية المشرع علاقة بالنتائج.

[104]كيمليكا، في المواطنة المتعددة الثقافات. صفحة 104.

[105]انتقد تشالرز تايلور كيمليكا لعدم فهمه الكامل بالمطالب الخفية من سياسة الاختلاف: "فشلت حجة كيمليكا المثيرة للاهتمام في تصور المطالب الحقيقية التي تطالب بها الجماعات المعنية –الفِرق الهندية في كندا، أو الكنديون المتحدثون بالفرنسية- من ناحية هدفهم من البقاء على قيد الحياة". ربما يكون منطق كيمليكا سليما بالنسبة للأشخاص الذين يجدون أنفسهم محاصرون بثقافة تعاني من الضغوطات ويمكن أن لهؤلاء الأشخاص أن يزدهروا في هذه الثقافة أو أن يتقهقروا. ولكن هذا لا يبرر التدابير التي ترمي إلى ضمان البقاء إلى أجل غير مسمى. التعددية الثقافية لتشارلز تايلور: دراسة سياسة الاعتراف (برينستون، إن جي: مطبعة جامعة برينستون، 1994) صفحة 41.

[106]المرجع نفسه، صفحة 53. لقد حاول تايلور نفسه أيضا الحصول على كعكته الليبرالية، وذلك من خلال التأكيد على "الدفاع الثابت عن حقوق معينة"، والتي جسدها في حق المثول أمام القضاء، ولكنه سمح بأن تميز هذه الحقوق عن "مجموعة واسعة من الحصانات والافتراضات من التعامل الموحد التي ظهرت في الثقافات الحديثة عن المراجعة القضائية" نفس المرجع صفحة 61. يبدوا

والمواثيق التي تحكم الشعوب الأصلية، والتي أكثرها لا تعترف بالحقوق الفردية لأعضاء الشعوب الأصلية، كالحق في امتلاك أرض بشكل فردي أو بالاختيار في الاشتراك بها مع الآخرين، وإنما تركز دائما على حقوق "الناس" فقط في "الأراضي" و"المقاطعات". وهناك دفاع فلسفي عن هذه القيود قدمه لنا مايكل ماكدونالد الذي تذمر من "الإكراه المشوه لتنقل حقوق الأفراد" وأكد على أن "مثل هذه الحقوق تؤدي، عن قصد أو غير قصد، إلى تدمير جماعات جديرة بالاهتمام"[107]. لا شك في أن هذا المنهج جماعي أكثر من كونه فردي، وبالتالي فإن المادة 17 من القسم الثاني من الاتفاقية المتعلقة بالشعوب الأصلية والقبلية في الدول المستقلة تنص على أن "تستشار الشعوب المعنية كلما نُظر في قدرتها على التصرف في أراضيها ما لم تحول حقوقهم خارج مجتمعهم" [108]. إن هذه الحقوق هي في الحقيقة حقوق جماعية قائمة على العنصرية والعرقية وليست حقوقا فردية، وإنما هي تخضع الأفراد لحكم الجماعة التي ينتمون لها والتي تعني عند الممارسة في الغالب الخضوع لقوانين النخبة الطفيليون المتوحشون ممن نالوا التفوق أو السلطة من الداخل على مجموعة قومية أو عرقية خاصة بهم.

يعتمد كيمليكا في قضيته على حتمية خليط الدولة والعرقية المزعومة: "لا يمكن للدولة أن تساعد إلا بالقيام بدور نشط في استنساخ الثقافات"[109].يجب على الدولة أن تتفاعل مع أعضاء كل مجموعة عرقية بطريقة مختلفة من أجل تجنب الاضطهاد ومن أجل ضمان ديمومة الاعتراف بالمجموعة؛ الأمر الذي يحتاجه الأعضاء بحيث يكون هو السلعة الأساسية لتنفيذ خطط الحياة العقلانية. وبالتالي "بما أنهليس هناك مجالا لأن يكون هناك فصل تاما بين الولايات والأعراق" فإنه يجعلنا نتساءل "التساؤل الوحيد: هو كيف نتأكد من أن هذه الأشكال من الإعانة

أنه من السهل استخلاص ادعاءاته الفلسفية، فهو مثل كيمليكا في انه لا يبالي في تعامله مع الحقائق التاريخية، مثل "الأميركيون هم أول من كتب ورسخ قوانين الحقوق" صفحة 54، فتجاهل بذلك التاريخ المليء بالقوانين المكتوبة في أوروبا وفي الفقه القانوني الأطلسي، ومن الماغنا كارتا إلى الغولدن بول في هنغاريا إلى العديد من قوانين الحقوق في الولايات الأميركية.

[107]مايكل ماكدونالد Michael McDonald في "تأملات حول الفردية التحررية" في *حقوق الإنسان في منظور الثقافات المتعددة*: السعي من أجل توافق الآراء، تحري عبدالله احمد النعيم (فيلادلفيا: مطبعة جامعة بنسلفانيا،1992) صفحة 147. يبدو أن ماكدونالد أراد أن يطرح وجهة نظرة في نظرية ضمنية عن تطور الجماعات الطبيعي أو "الغير مشوه" في غياب تنقل الحقوق الفردية.

[108]منظمة العمل الدولية (ILO No. 169), 72 ILO Official Bull. 59) التي دخلت حيز التنفيذ في 5 سبتمبر 1991، متوفرة على: http://www1.umn.edu/humanrts/instree/r1citp.htm وانظر أيضا إلى القسم 17، "الأشكال التقليدية للملكية والبقاء الثقافي: الحقوق على الأراضي والأقاليم والمصادر" مأخوذة من الإعلان الأميركي بشأن حقوق الشعوب الأصلية (التي وافقت عليها اللجنة المشتركة الأميركية لحقوق الإنسان في 26 فبراير من عام 1997في دورتها الـ 1333 OEA/Ser/L/V/.II.95 Doc.6. متوفرة على http://www1.umn.edu/humanrts/instree/indigenousdecl.html وهناك العديد من الأمثلة التي يمكن التطرق لها، منها ما ستجده على http://www.umn.edu/humanrts

[109]كيمليكا في *السياسة بالعامية*. صفحة 50

الخاصة، التي لابد منها، للجماعات العرقية والوطنية يتم تقديمها بصورة عادلة - بمعنى آخر - كيف نتأكد من أنها لا تميز بعض الجماعات على حساب جماعات أخرى"[110]. وقال أيضا أن "السبب الأكثر قبولا" من وراء عدم منح المواطنة التلقائية للكل ولأي أحد يرغب فيها هو "أننا نريد أن نميز ونحمي عضويتنا في إطار ثقافتنا المتميزة" وهذا بدوره "سبب للسماح بالمواطنة ذات الجماعات المتمايزة داخل الدولة."[111]

هذا النوع من التفكير يتفق مع الفكر القومي أو الاشتراكي ولكنه لا يتفق مع التحررية. فالنهج التحرري يعترف بحتمية الصراعات على المصالح المشتركة بين الناس على اختلافهم، ولهذا، فهو يحصر سلطة الدولة على الأشياء اللازمة للمحافظة على المجتمع المدني؛ الشيء الذي يعود بالصالح على الجميع. وهذا هو التفسير الأكثر قبولالبند "الضروري والمناسب" من دستور الولايات المتحدة؛ البند الذي كثيرا ما أسئ تفسيره ليعني "متوافق وغير محظور بشكل واضح". إذ كان لابد للمدارس الحكومية من نقل مجموعة من القيم الأخلاقية (التي تتضمن بطبيعة الحال المجموعة الحالية الفارغة المسيطرة المعممة على أكثر مدارس الدولة)، فإننا قد ننظر إلى البدائل لنحتكر التعليم في الدولة بدلا من محاولة ضبط المناهج الدراسية بحيث لا تشعر أي مجموعة عرقية بالتهميش. إن نتيجة هذا الأخير أصبحت (في الولايات المتحدة على الأقل) منهجا خاليا من المحتوى الأخلاقي والمعاني الأخرى. لم ينظر كيمليكا أبدا فيما إذا كان للفرد الحق في الانسحاب من النظام المفروض بالإكراه من قبل الدولة؛ فقد "تمنح" الدولة بعض الإعفاءات، ولكن دائما ما تفهم على أنها هدايا أو إعفاءات يقدمها ذوي السلطة والحق في المنح، أو أن تُرفض في بعض الأحوال، فهي ليست حقوقا.[112] ولقد بدأكيمليكا وآخرون غيره بنقطة ثابتة من الحدود الوطنية والقيود المفروضة على حرية التنقل والتجارة على افتراض أن لا شيء يمكن أن يكون أقل إثارة للجدل من

[110] كيمليكا، المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 115.

[111] نفس المرجع، صفحة 125.

[112] لقد تطرق كيمليكا إل "الأميشو المينونايتز الذين هاجروا للولايات المتحدة وكندا في أوائل القرن العشرين، كما ذكر اليهود الحسيدية في نيويورك. عندما وصلت تلك الجماعات المهاجرة تم منحهم إعفاءات من المتطلبات المعتادة فيما يخص التكامل لأسباب مختلفة، فسمح لهم بالحفاظ على بعض القيود". من المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 170). يمكنني وصف المطالبات التاريخية بأنها غريبة بعض الشيء؛ فليس لدي علم بأي مفاوضات جماعية قام بها اليهود في أوروبا الشرقية أو الأنابابتستAnabaptists في وسط أوروبا والتي نتج عنها هجرتهم إلى أميركا الشمالية بشرط أن يسمح لهم بممارسة دينهم. بالإضافة إلى انه، وعلى حد علمي، لم يفرض على أحد أن يصبح آمشيا أو مينونايت أو صوفي، ولم تكن تكلفة الخروج أعلى من تكلفة الخروج من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي تستلزم إنكار الرؤية المبهجة. عندما استوحى أب أحد معارفي اسم ابنه من كتاب الحياة والذي كان وزيرا في نظام المينونايت القديم على أساس شذوذ ابنه الجنسي، كان فقدان الرفقة الدينية والعلاقات العائلية مؤلما كما أنه كلفه الكثير، ولكن هذا لا يصنف على انه نوع من أنواع الإعفاءات الخاصة للحفاظ على بعض القيود الداخلية"، وإنما هو مطلب من مطالب التعديل الأول على دستور الولايات المتحدة وهو أن الدولة لا يحق لها التدخل في مثل هذا الإجراء، وأنه لا يمكن مناقشة الدستور وخاصة بالنسبة للجماعات التي ذكرها كيمليكا، فلقد وضع لجميع الأميركيون.

الحمائية وضبط حركة الناس. كما تعاملوا مع الاختراعات الحديثة نسبيا من جواز السفر والضوابط المفروضة على التنقل في التاريخ الأوروبي وكأنها موروثة من عصور مضت.[113] ولقد كتب كيمليكا عن تمايز حقوق الجماعات "أنها مفترضة من قبل ممارسة تحررية قائمة مسبقا".[114]ويعني بهذا تقييد الحقوق في العمل، والسفر وفي تملك الأملاك وغيرها من القيود على المواطنين؛ إن هذا البيان صحيح فقط إذا ما نظرنا في إطلاق النار على الناس الذين يحاولون التسلل عبر الحدود للبحث عن الفرص ولتقديم خدماتهم لأصحاب العمل الراغبين فيها ليكونوا جزء من "الممارسة التحررية". ولكن حجة كيمليكالتمايز حقوق الجماعات تعتبر ضعيفة: فحتى لو كانت الحدود مفتوحة للتجارة والسفر فإنه لن يكون هناك حق قانوني واحد على الأقل متاحا لأي أحد يرغب فيه. هناك حق واحد يجب أن يكون محفوظا للمواطنين وهو حق التصويت، ويعتبر هذا قيدا مهما في نطاق الحق القانوني، ولكن التصويت لا يكاد يكون حق طبيعي مثل حق التملك أو الحق في اختيار المهنة؛ بل هو حق إجرائي يمكن أن يكون مفيدا كوسيلة لحماية حقوقنا الأساسية، مثل حق الحرية الدينية أو حق اختيار المهنة أو اختيار الزوج. كما أن حجته ضعيفة جدا جدا جدا في أن ينبى على أساسها النظرية العامة لحقوق الجماعة المقيدة. وأن" نعرف وأن نحمي عضويتنا في إطار ثقافة متميزة" ليس بالكاد السبب "الأكثر قبولا" من أجل الحد من حق تصويت المواطنون وجعله حكرا على ممن هم جزء من الثقافة المدنية الليبرالية. بالإضافة إلى أن الفكرة القائلة بأنه يجب أن تكون المواطنة قصرا على أعضاء الجماعات العرقية أو الثقافية هي أيضا لا تكاد تكون مقبولة كجزء من الليبرالية. ولقد شدد كيمليكا على بديهية المعقولية المزعومة لأطروحته ولكن لم يشاركه فيها كثير من الليبراليين المعاصرين.[115] وعلى العكس من ماديسون وليبراليون تقليديون آخرون كان كيمليكا يرغب -بل حتى تواقا- في التخلي عن الثبات القانوني على حساب الحقوق والالتزامات المتغيرة. فمرونة الحقوق والأنظمة المتنوعة التي يؤيدها كيمليكا-التعددية التي تتطلب مشرفون على قدر من الحكمة ومشرعون ومعينون لنقل الحقوق للجماعات- لها

---

[113]على العكس من ذلك انظر إلى جون توربي John Torpey,: اختراع جواز السفر: المراقبة والمواطنة والدولة. (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2000)

[114]كيمليكا، المواطنة المتعددة الثقافات، صفحة 124.

[115]إن الحفاظ على الحرية والعدالة هو بالتأكيد أهم بكثير من الاعتراف بعضوية شخص ما في ثقافة متميزة؛ فهو هدف يمكن تحقيقه في عدد من الطرق الغير سياسية. كما انه ليس هدفا من أهداف الليبرالية الكلاسيكية التي على الأرجح لا تقبل وجهة نظر كيمليكا. مواضيع براين باري في إعادة التوزيع "المساواة الليبرالية" هي آراء وانتقادات حادة في كتابة الثقافة والمساواة (كامبريدج، ماس.: مطبعة جامعة هارفرد،2001).

عواقب وخيمة عل سيادة القانون بشكل عام. وهذه الأنظمة تتطلب الخضوع لرغبات الآخرين العشوائية ممن لديهم القدرة على تعديل وضبط وتغيير وإعادة ترتيب الحقوق كما يرونه مناسباً بدلا من كونها شرطا للحرية، كما أكد كيمليكا على ذلك،[116]في حين تعرف الليبرالية التقليدية الخضوع بأنه الشرط الأساسي للاستبداد وليس للتحررية. [117]

يبدوا أن لكيمليكا وجهة نظر ثابتة ألا وهي وجود حدود للدولة الوطنية والحمائية وضوابط الهجرة وحرس الحدود، وهذه ليست وجهة نظر واعدة بالنسبة لنظرية الحقوق الليبرالية المزعومة، ولكن يمكن استخدام حجة كيمليكا حول تمايز حقوق الجماعات بسهولة ضده وذلك من خلال تحديد الجماعات من ذوي المصالح والهويات المشتركة التي تتجاوز حدود الدولة الوطنية، والتي تتم حماية مطالباتها وحقوقها بأنها ستطالب بإلغاء تلك الحدود. وهناك مثال واضح جدا على ذلك وهو سفر الشعوب الرحل عبر حدود الدولة، وهذا المثال يشمل الصوماليين من أوغادين، والساميين من الدول الإسكندنافية وفنلندا، وروسيا وغيرها. أما الجماعات الأخرى ممن تعدت "هوياتهم" الحدود الوطنية، مثل الجماعات الدينية والناس المثليون، ففي حالة الدين، لقد جاء جيرمي والدرونJeremy Waldron بالمثال الحي لبريتون الكاثوليكية التي اعتبرت دينها، الذي يشترك معها فيه العديد من الناس في المجتمعات الوطنية الأخرى، ذا أهمية أكبر بالنسبة لها، من العرق السلتي الذي تنتمي له: "قد تكون هذه الميزة التي تتميز بها (وهي أن بريتون اشتركت بالعقيدة وبالكنيسة مع الايرلنديين والإيطاليين والبولنديين والبرازيليين والفلبينيين) تمثل أهمية أكبر بالنسبة لهويتها من أي شيء آخر، (فلنقل مثلا) أكثر أهمية مما سيستخدمه المجلس السياحي لتسليط الضوء على ثقافتها المتميزة"[118]إن منعها من حرية السفر والتجارة ومن التفاعل مع زملائها الكاثوليك بسبب عرقها الذي سيسبب لها ضررا أكبر بكثير مما يمكن لكيمليكا الاعتراف به. كما أن الأخذ

---

[116]انظر على الأخص "المواطنة المتعددة الثقافات، الفصل الخامس صفحة 75-106.

[117]بالرغم من أن لوك وكانت اختلفوا في تقديم مناهج مختلفة للأخلاق السياسية والعدالة إلا أنهم اتفقوا على أن: "*الغاية من القانون* ليست الإلغاء أو التقييد وإنما الحفاظ وتوسيع الحرية: لأنه في جميع بلدان المخلوقات القادرة على وضع القانون نجد أن *إذا لم يكن هناك قانون لم يكن هناك حرية*. ولكي تتحرر *الحرية* من قيود وعنف الآخرين حيث لا يوجد القانون: ولكن الحرية ليست، كما يقال، *حرية الرجل في أن يفعل ما يريد*: (فمن سيصبح حرا إذا كان لكل رجل الحق في أن يستبد؟) ولكن *الحرية* في التصرف وفي إدارة النظام كما يرى كل شخص وحرية الأفعال والحرية في التملك المندرجة تحت المخصصات التي وضعها القانون الذي يخضع له الأفراد، وبالتالي لا يمكنه الخضوع للرغبات العشوائية التي يفرضها الآخرون وإنما يتبع رغباته هو بكل حرية". جون لوك، أطروحتان عن الحكومة، تحرير بيتر لاسليتPeter Laslett (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1988)، الثاني، الفصل السادس، الرمز 75، صفحة 306. كتبه بالإيطالية)؛ "إن الحرية (الاستقلال عن القيود التي يفرضها الآخرون بناء على رغباتهم) بقدر ما كانت متوافقة مع حرية الجميع وفقا للقانون العالمي هي الحق الوحيد الذي يجب أن يتمتع به كل إنسان لمجرد كونه إنسان". (إمانويل كانت Immanuel Kant، عناصر العدالة الغيبية، ترجمة جون لاد John Ladd (نيويورك: منشورات ماكميلان. 1985)، صفحة 43-44).

[118]جيرمي والدرن، Jeremy Waldron، "التعددية الثقافية والاختلاط" في التعليم العام في المجتمع المتعدد الثقافات، تحرير روبرت فلننوايدرRobert Fullinwider (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبردج، 1996)، صفحة 100.

بأن حرس الحدود والحمائية على أنها أمر مفروغا منه ما هو إلا تقييد لحريتها التي تراها أثمن بكثير من تحقيق هويتها. أما القضية الأخرى التي أهملها كيمليكاوهي قضية مثلي الجنس، فقد كتب كارل ستايكن Carl Stychin عنها: "إذا قبلنا إمكانية تشكيل الجماعة على أساس الهوية والحقوق"، فإن نظريات التعددية الثقافية والتنوع التي جاء بها تشارلز تايلور وويل كيمليكا "ستكون أكثر تعقيدا مما نعتقد (وما يعتقدون هم أنفسهم) للوهلة الأولى." [119] ولكن لم يكن نقد ستايكن مبنيا على الدعوة لحقوق فردية متساوية؛ بل اتفق بشكل أساسي مع مفكرين أمثال تايلور وكيمليكاولكنه نقل نتيجة مشروعهم غير المنطقية. كما وضح ستايكنالى أي مدى يدمر الالتزام الجاد في أسس كيمليكا التي جعلها نقطة البداية للحقوق المتمايزة للجماعات (تقدير الذات، الاعتراف...الخ) الحدود الوطنية. ويقول أيضا "إن المثلياتوالمثليون جنسيا (ومثلهم في هذا الأمر العديد) يساورهم الشك عندما يقرؤون حجج كيمليكا عن الثقافة، فبالنسبة للكثير منا نرى أن موطن المرجع الثقافي المهم هو الثقافة الشاذة، التي تبدو أكثر من أنها قادرة على البقاء (ومزدهرة) في الظروف الثقافية الحالية." [120] ولكنه يستنتج من حقيقة كون هذه الهويات والمجتمعات قادرة على عبور الحدود الوطنية أنه "بإمكان المثلياتوالمثليون جنسيا، وثنائيوا الجنس، والثقافات والسياسات الشاذة أن تضع إطارا لدراسات الهويات الوطنية بحيث يتم وصف الهوية التي تتسم بالوعي الذاتي من خلال التجديد والاستجواب المستمر على الحدود والعضوية."[121] يرى ستايكن أن هذا الاحتمال مثير نوعا ما، ولكن يتساءل المرء عما إذا كان الناس الذين يعانون من تغيرات الحدود في الماضي (الناس في بولندا على سبيل المثال) متحمسون على الأرجح للاستجواب الجاري حول الحدود والعضوية. ويأخذ ستايكن مشروع كيمليكا المتعدد الثقافات وغيره على محمل الجد بما فيه الكفاية لأن يوصله لنهايته غير المنطقية: "التجديد"، فيقول "يمكن للشعوب في كفاحهم مع إحساسهم الذاتي أن يبلوا بلاء حسنا في أنتعتمد الإثارة لإعادة التشكيل تلك، ولكني سأصفها بأنها غير منطقية للشعوب نفسها."[122] ستميز وجهة النظر الليبرالية الصحيحة ببساطة الحقوق الفردية المتساوية للناس المثليون

---

[119] كارل إفستايكن،Carl F. Stychin، أمة الحقوق: الثقافة الوطنية وسياسات الهوية الجنسية وحديث الحقوق (فيلادلفيا: مطبعة جامعة تيمبل، 1998) صفحة 111.

[120] نفس المرجع، صفحة 110.

[121] نفس المرجع. صفحة 113.

[122] نفس المرجع، صفحة 114.

جنسيا، إضافة إلى حقوقهم في السفر للعمل في أي مكان يرغبون به، وحقوقهم في الزواج، وهلم جرا، بحيث لا تفصلهم ضوابط الحدود البغيضة وتصاريح الإقامة والعمل عن شركائهم المواطنون في بلدان مختلفة. فعندما يؤخذ مفهوم تمايز حقوق الجماعات على محمل الجد فإنه يؤدي إلى عدم الاستقرار المنطقي والقانوني على حد سواء، في حين أن الحقوق المتساوية للأفراد تكون ثابتة ويمكن التنبؤ بها وواضحة ومعروفة لدى الجميع، ولا ترتكز على ممارسات غير أخلاقية بغيضة تروع الراغبون في عبور حدود الدولة لأغراض سلمية.

تقدم رؤية ماديسون عن "إقامة المساواة السياسية بين الجميع"[123]التيتحمي المنفعة العامة أساسا أكثر استقرارا من أي من أنظمة عدم المساواة المتنوعة التي لا حصر لها التي قدمتها التعددية الثقافية. فلقد تصور ماديسون نظام دستوري يشمل طائفة واسعة من الفصائل الذين يعيشون مع بعض في ضل نظام يدعم تساوي الحقوق، فدافع عن مثل هذه الأنظمة الجمهورية باسم الحرية، لأنه لا يعتقد بأن الحرية ستكون على نحو آمن في الجمهورية الصغيرة التي يعتقد فيها المونتسكيو وبعض أعداء الاتحاديون أنها المستودع الآمن الوحيد للحرية.[124] ومثلا، كتابات "بروتوس" في معارضة اعتماد الدستور حيث قال:

> لا يقدم التاريخ أي مثال على جمهورية حرة كالولايات المتحدة، فالجمهوريات الإغريقية كانت على مدى صغير الأمر ذاته ينطبق على نظيراتها الرومانية، فصحيح أنه امتد نفوذ كل منهما في مناطق واسعة على مر الزمان؛ وكانت النتيجة هي أن حكوماتهم تغيرت من الحكومة الحرة إلى أكثر الحكومات طغيانا في الوجود.[125]
>
> ينبغي أن تكون الصفات والمشاعر والمصالح متماثلة في الجمهورية، وإذا لم يكن كذلك فإنه سيكون هناك تعارض مستمر في الآراء؛ وسيصبح ممثلي الأحزاب في نضال مستمر ضد غيرهم من الأحزاب. فهذا سيؤخر العمليات

---

[123] جيمس ماديسون، "الأحزاب" في *جيمس ماديسون: كتابات*، صفحة 504.

[124] انظر إلى هاربرت جي ستورينغ,See Herbert J. Storingإلى ماذا أعداء الاتحاديون (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1981) وخاصة الفصل الثالث، "الجمهورية الصغيرة" صفحة 15-23.

[125] بروتسBrutus، "لمواطني ولاية نيويورك، 18 أكتوبر 1787،" في هاربرت جي ستورينغHerbert J. Storing، *أعداء الاتحاديون: كتابات معارضي الدستور*، (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1985) صفحة 113.

> الحكومية وسيمنع التوصل إلى النتائج المرضية التي تحقق الصالح العام.[126]

لقد تصور ماديسون الاستنتاج المعاكس بالتحديد:

الدرس المستفاد من هذا كله هو أنه متى ما اتحدت الأغلبية على مشاعر مشتركة وتوفرت لها الفرص المناسبة فإن حقوق الأقليات تصبح غير آمنة، فإذا اتحدت الأغلبية في الحكومة الجمهورية فستتوفر دائما لها الفرص، والعلاج الوحيد هنا هو في توسيع المجال وبالتالي تقسيم المجتمع إلى عدد هائل من المصالح والأحزاب المختلفة، وهكذا، لن تتاح الفرصة للأغلبية بأن يكون لها مصالح مشتركة منفصلة عن كل الأقليات، وفي حال كان لديهم مصلحة مشتركة فإنهم لن يكونوا قادرين على أن يتحدوا في السعي لتحقيقها. لقد كان لزاما علينا تجربة هذا العلاج لتلك المشكلة، وأن نصوغ نظاما جمهوريا على أساس هذا المقياس وهذا الشكل، وهكذا سنتمكن من تدارك جميع الشرور التي لحقت بنا.[127]

يحاول كيمليكا وغيره تكرار مجموعة من الجمهوريات داخل كل جمهورية ممتدة ذات ثقافة تعددية، بحيث يكون كل منها متجانسة عرقيا (بشكل نسبي)، وبالتالي يكون كل منها من المحتمل أن يمارس فيها الأغلبية الطغيان على الأقليات.

لقد سعى ماديسون إلى منع مثل هذا الطغيان من خلال توسيع نطاق الجمهورية الأميركية، فمن المرجح أن يكون إنشاء الجمهوريات القليلة سببا في خلق الصراعات بين المجموعات من ذوي الحقوق المتمايزة حول ماذا سيضع صناع القرار النهائي في الدولة من حقوق في جعبة كل مجموعة.[128]هناك مثال واضح جدا على النزاعات المحتملة بين الجماعات التي نشأت من جراء مخططات الحقوق المتمايزة للجماعات وهو النزاع بين المنهج النسوي وبين منهج التعددية الثقافية، ولقد أثارت المنظرة سوزان مولر أوكين مشكلة معاملة النساء في الجماعات العرقية أو

---

[126]نفس المرجع.

[127]مذكرات من المناظرات في الاتفاقية الاتحادية لعام 1787 التي نقلها جيمس ماديسون.

[128]كتبهيليلستاينرHillel Steinerعن مثل هذه المخططات من المطالبات الغيرمتكافئة و الغير متوافقة الحقوق "من المرجح أن تولد حقوق الجماعات تلك مطالبا غير متوافقة مع حقوق الجماعات الأخرى ، ناهيك عن حقوق الأفراد" مقالـةعن الحقوق (أكسفورد: باسلبلاكويل، 1994) صفحة 165.

الثقافية أو الدينية أو حتى في الجماعات الوطنية التي تدعم تقاليدها تبعية المرأة،[129] ولقد رد ويل كيمليكا على ذلك قائلا:

> تقول أوكين بأنها قلقة إزاء الرأي القائل بأن أعضاء الأقليات "ليسوا محميين بالقدر الكافي من خلال ممارسة ضمان الحقوق الفردية لأعضائها"، كما أن أعضاء الأقليات يطالبون بـ "حقوق جماعة ليست متاحة لبقية السكان." ولكن هناك العديد من أصحاب النظرية النسوية ممن طرحوا نفس الحجة حول المساواة بين الجنسين؛ أي أن المساواة الحقيقية تتطلب أن تُعطى المرأة حقوقاً لا يتمتع بها الرجل، مثل العمل الإيجابي، والفصول الدراسية المخصصة للنساء فقط، والمحظورات المتعلقة بنوع الجنس بشأن المواد الإباحية، وبرامج الصحة المتعلقة بنوع الجنس وما شابهها. ولقد قدم البعض حججا مماثلة حول الحاجة إلى الحقوق والفوائد لمجموعة محددة من المعاقين أو لمثلي ومثليات الجنس. جميع هذه الحركات تتحدى افتراض الليبرالية التقليدية التي تقول بأن المساواة بين الجنسين تتطلب معالجة متماثلة.[130]

قد تكون حقيقة التنوع اللامتناهي لتمايز حقوق الجماعات هو أقوى حجج الحقوق المتساوية.

ماديسون و الهنود

هناك استثناء واحد عن الحجة العامة حول الحقوق المتساوية في ضل سيادة القانون، كما هو الحال مع شعوب أميركا الأصليون، ممن كرس ماديسون جهدا كبيرا لصالحهم، وممن أدرجت حالتهم في دستور الولايات المتحدة الأميركية. وتنص المادة الأولى، القسم الثامن، الفقرة الثالثة من الدستور في المجلس التشريعي للولايات المتحدة بأن السلطة "في تنظيم التجارة مع الشعوب الأجنبية وبين مختلف الولايات مع القبائل الهندية." وتنص المادة السادسة، الفقرة الثانية على أن "هذا الدستور، وقوانين الولايات المتحدة التي تصدر تبعا له؛ وكل المعاهدات المعقودة

---

[129] سوزانمولرأوكن Susan Moller Okin معالمشاركين،*هلتضر التعددية الثقافيةبالنساء؟* (برينستون: إن. جي.: مطبعةجامعةبرينستون 1999).

[130] ويلكيمليكا، "غرور الليبرالية"، في*هلتضر التعددية الثقافيةبالنساء؟*، صفحة 33-34.

أو التي تعقد تحت سلطة الولايات المتحدة يجب أن تمثل القانون الأعلى للبلاد، ويجب على القضاة في جميع الولايات التقيّد به، وأي شيء يأتي بخلاف ماجاء فيه يعتبر لاغياً." وهذا يعني بأن كل المعاهدات التي عقدت مع القبائل الهندية والتي سبقت الدستور الجديد للولايات المتحدة كانت جزءاً من "القانون الأعلى للبلاد" لأنه يشير تحديدا إلى "جميع المعاهدات المعقودة أو التي ستعق" (مع التشديد). وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية وتاريخ البلاد، نجد أن قاضي القضاة مارشال، صرح بشأن قضية ورشستر وجورجيا: "إذن شعوب الشيروكي هم مجتمع متميز، يقطنون في أراضيها الخاصة بهم بحدود تم رسمها بدقة، بحيث لا تكون قوانين جورجيا نافذة...."[131]وبالتالي فإن الدستور الجديد لا يمحو تماما الاستقلال السياسي للقبائل الهندية الموجود مسبقاً بالرغم من أن طائفة مارشال من بينهم (باعتبارها "أمم محلية تابعة" في "ولاية التلاميذ" لحكومة الولايات المتحدة) قد لمحت إلى شيء أقل استقلالية. ومهما كانت نصوص مارشال واضحة ويمكن تحصيلها سيكون لزاما على حكومة الولايات المتحدة احترام كل الحقوق الخاصة والالتزامات المحددة في الـ 367 معاهدة التي صادقت عليها القبائل الهندية والحكومة الأميركية...[132]. إن الالتزام بتلك المعاهدات كلها ليس فقط بسبب وضع القبائل الهندية الموجود من قبل، بل، وأكثر من ذلك، بسبب الالتزام القانوني الأساسي لتحقيق بنود الدستور. فالحجج التي تسعى لتأمين مستوى أعلى من الحرية من خلال "الاعتراف" بالوضع الخاص للجماعات لا تمت للتقييد بقانون البلاد بصلة.

يمكن تبرير الوضع السياسي والوضع القانوني الخاص الممنوح للقبائل والفرق الهندية بحقيقة وجود وضعهم السياسي المسبق وبوجود الشرط القاضي بأن المعاهدات فيما بينهم هي بالفعل عقدت ويجب احترامها، وإذا لم يتم التعامل معها بهذه الطريقة فهذا يعتبر انتهاكا للمتطلبات الأساسية للعدالة والقانون، وإحلال القوة والسلطة الغاشمة محل القانون. إذا فالسبب وراء وجوب عدم إلغاء المعاهدات الملزمة قانونيا من أحد الأطراف دون الآخر (مالم تنص المعاهدةعلى ذلك) هو نفسه

[131] 31 U.S. (6 Pet.) at 561(تم سردها في القانون الهندي الأميركي، صفحة 16-17)

[132] للحصول على القائمة الكاملة انظر إلى فرانسيس باولبروتشا Francis Paul Prucha *المعاهدات الهندية الأميركية: تاريخ الشذوذ السياسي* (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1997) صفحة 446-502. لقد الحق بروتشا قائمة من ست اتفاقيات التي يمكن أن تضاف إلى القائمة. وقد كتب وليام جيم كنبي الابن عن أنه "في عام 1871، أصدر الكونغرس قانونا ينص على أنه لن يكون هناك أي قبيلة يمكن تمييزها على أنها أمة مستقلة بحيث تعقد معها الولايات المتحدة المعاهدات. ولن تتأثر المعاهدات الموجودة حاليا." القانون الهندي الأميركي، صفحة 18. إن التحفظات التي تم إنشاؤها فيما بعد أنشئت بواسطة النظام وليس بالمعاهدات. ولقد فوجئت في قراءه لي لهذا المقال حيث علمت بأن الهنود ممن ولدوا في الولايات المتحدة لم يحصلوا على حق المواطنة إلا في عام 1924 بالقانون الصادر من الكونغرس (8 133 .((U.S.C.A. § 1401(b. ولقد قدم جايكوب ليفي مسحا شاملا بهذا الخصوص في كتابه The Multiculturalism of Fear (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000).

السبب وراء وجوب عدم المطالبة بمراسيم تشريعية تدعم تمايز حقوق مجموعة معينة.

إن تنوع أنظمة الحقوق المتمايزة للمجموعات التي قدمت كتعريف للتعددية الثقافية يجعله من الصعب بيانها أو دحضها في هذه المقالة.[133] والتصريحات التي قدمت أعلاه ماهي إلا تفنيداً لبعض أكثر المتغيرات وضوحا لتمهيد الطريق للدفاع الليبرالي العام عن فكرة المساواة أمام القانون.

خاتمة

إن المشروع الذي أطلقه ماديسون وزملائه (سواء من المؤيدون للدستور أو المعارضون له) أثبت فعاليته مقارنة بالأنظمة القائمة. وعلى الرغم من كثرة العيوب ونواحي القصور فيه إلا أنه ضمن الحرية والرخاء لمزيد من الناس أكثر من أي نظام ثاني في تاريخ البشرية. وأنا لا أرى هناك أي سبب يجعلني استبدل نظام الحقوق المتساوية، الذي نتج عن الصراعات البطولية المألوفة بالنسبة لطلاب التاريخ الأميركي، بأي من مجموعة أنظمة تمايز حقوق المجموعات المتنوعة والمتعارضة. إن حقيقة أن المساواة فريدة من نوعها في حين عدم المساواة ليست كذلك فقط وحدها تبين لنا أن أي نظام مقترح لعدم المساواة في الحقوق سيتم تقديمه لنا من قبل جميع المدافعين عن أنظمة عدم تساوي الحقوق المنافسة الأخرى. فكل مجموعة (أو بالأحرى، النخبة من القادة الذين نصبوا أنفسهم على كل مجموعة تتوقع أن تستنفع) ستناضل من أجل الحصول على أكبر قدر ممكن من الفوائد، وذلك على حساب الصالح العام.

ويرفض المدافعون عن الحقوق غير المتساوية المصالح العامة في جميع الأحوال سواء كان رفضا نظريا بشكل صريح، أو رفضاً عمليا بشكل غير مباشر. ولقد تبنى المدافعون عن تمايز الحقوق بين المجموعات رؤية كالهون للإجراءات القانونية والسياسية "باعتبار أن المجتمع يتكون من مصالح مختلفة ومتعارضة"[134] بدلا من تبني محاولة ماديسون لحماية "حقوق المواطنين الآخرين وحماية جميع مصالح المجتمع الدائمة"[135] إن الصالح العام هو عنصرا أساسيا بالنسبة لتقاليد لتحررية/المتحررين

---

[133] قدم جايكوب ليفي مسحا شاملا بهذا الشأن في كتابه Multiculturalism of Fear (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد،2000).

[134] جون سي كالهون John C. Calhoun، *محاضرة عن الحكومة*، في *الاتحاد والحرية: الفلسفة السياسية لجون كالهون*، صفحة 23-24.

[135] الفيدرالية رقم 10 (جيمس ماديسون).

الفكرية، فهو، على الأقل في ظل الظروف العادية للعدالة، الحرية وسيادة القانون اللذان يرفضها دعاة الحقوق المتمايزة للجماعات المختلفة من خلال إخضاع المواطنين لمن يملك سلطة تغيير القوانين وإعادة توزيع الحقوق وخلق التمييز بين طبقات المواطنين.

والآن يمكننا الإجابة على الأسئلة الثلاثة التي استفتحت بها هذه المقالة:

1) هل تصور ماديسون جمهورية متعددة الثقافات؟

نعم، في حال كنا نقصد بالتعددية الثقافية تلك التي تشمل على تشكيلة واسعة من المصالح والمشاعر. ولا، إذا كنا نقصد بالتعددية الثقافية أنظمة للتمييز بين حقوق الجماعات المختلفة.

2) هل يساهم الدعاة المعاصرون لمختلف أشكال حقوق المجموعة أو لتمثيل المجموعة التي غالبا ما يتم تقديمهما تحت شعار "التعددية الثقافية" في دعم مشروع ماديسون أم في تقويضه؟

إن هؤلاء المفكرين يحبطون مشروع ماديسون ويدعمون رؤية كالهون المختلفة جذريا عن الدستور.

3) هل تمايز حقوق المجموعة عنصرا أساسياًومناسباً لحتمية النظام الدستوري، وهل تم تأسيسها من أجل "تشكيل وحدة متكاملة، ولتحقيق العدالة، ولضمان الاستقرار الداخلي، ولتحقيق الدفاع المشترك، ولتعزيز الرفاه العام، ولتأمين نعمة الحرية لأنفسنا ولأجيالنا القادمة؟

هذه الحقوق المتمايزة للمجموعة ليست ضرورية لتأمين المصالح المدرجة في هذه الديباجة، ولاهي مناسبة أيضا، وذلك لأنها تخالف المبادئ الأساسية للحكومة الجمهورية ولسيادة القانون فهي على هذا الأساس غير مصرح بها بموجب الدستور.

تبقى رؤية ماديسون عن الجمهورية الموسعة باعتبارها إطارا للحرية ملهمة، فلا يزال ملايين البشرتقريباً، من كل أمة ومن جميع الأعراق والأجناس والديانات يسعون لأن يصبحوا من مواطني الولايات المتحدة الأميركية، فهم يسعون لأن يعيشوا وسط أمة حيث "الحكومة فيها أسست بشكل يرغمها على تحقيق مايعود بالنفع على الشعب".[136] ولكي يكون تأسيس الصالح العام مستقراً، يجب أن لا يشمل العديد من الأهداف، فكلما زادت المطالبة بإشاعة المصالح، كلما قلت احتمالية القدرة على تحقيق الصالح العام. ولهذا السبب استبعد المؤسسون دعم

---

[136] ماديسون، كلمة في مجلس النواب، في الثامن من يونيو 1789.

الدين من الخير العام؛ فلم يكن سبب ذلك انتقاصاً من قدر الدين وإنما بسبب أن تنوع الديانات يعني أنه لا يمكن النظر في دين معين على أنه الصالح العام من بين العديد من معتنقي الأديان الأخرى. وكما كتب ماديسون عن أن مصلحة الشعب "تتكون من الاستمتاع بالحياة وبالحرية مع حق التملك واستخدام تلك الأملاك، وأيضا بالتمتع بمواصلة الحفاظ على السعادة والأمن."[137] وبناء على ذلك، لم يبنى الدستور على أساس دين معين؛ فقد منع الكونغرس من إصدار أي قانون خاص بإقامة أي دين من الأديان أو أي قانون يمنع ممارسة أي دين من الأديان". فالصالح العام إذا لكل من المسيحيين واليهود والمسلمين والبوذيين والهندوس والملحدين... وغيرهم هو في الحرية في اختيار دينهم. وأما المصالح الخاصة التي يسعى إليها الناس فهي ببساطة ليست من شأن الحكومة في شيء. وقد أكد إعلان الاستقلال على الحقوق في "الحياة والحرية والسعي من أجل تحقيق السعادة،" تماما مثل ما عرف ماديسون المصلحة العامة بأنها "المواصلة في الحفاظ على السعادة والأمان" (مع التأكيد المضاعف). وما ينطبق على المصالح الدينية أيضا ينطبق على المصالح الثقافية والهوية وتفضيلات المصالح المادية وجميع الوسائل الأخرى لغرض تحقيق السعادة، فقد تضمن الحكومة تحقيق العدالة والدفاع عنها ولكنها ليست مخولة بتقديم هذه المصالح التي هي من شأن المواطنين أنفسهم.

فالمصلحة العامة إذا هي نظام قانوني يؤمن إطارا يُمكن مجموعة متنوعة من الأشخاص الذين يمثلون أعضاء في العديد من الجماعات الثقافية والعرقية والدينية المختلفة، أو جماعات وطنية من تحقيق سعادتهم والحفاظ على سلامتهم. وأي محاولة لاستخدام هذا القانون لحماية مصلحة محددة لهذه الجماعة أو تلك، أو لتعديله لغرض إنجاز إنجازات أو استحقاقات أو التزامات لهذا الناشط أو ذاك الفيلسوف تضعفه وتدمره. لذلك يجب على الأميركيين أن يفعلوا ما حثهم توماس جيفرسون، صديق ماديسون، على فعلة في خطاب تنصيبه الأول: "دعونا إذا، بشجاعة وثقة تامة، مواصلة العمل على مبادئنا الاتحادية والجمهورية الخاصة، وعلى تمسكنا بوحدتنا وحكومتنا التمثيلية."[138]

---

[137] نفس المرجع.

[138] توماس جيفرسون Thomas Jefferson، خطاب تنصيبه الأول (1801) في جيفرسون: كتابات سياسية، تحرير جويس ابليبي (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج،1999)، صفحة174.

16. العولمة والثقافة:
الانسجام والتنوع والهوية والحرية

التجارة الحرة عرضة للهجوم، فقد اعتاد دعاة التجارة الحرة مناهضة مذهب الموازنة التجارية، كما أن هناك العديد من المغالطات حول تنافس الشعوب اقتصاديا مع بعضهم البعض.[1] لقد أصبحوا أقل اعتيادا على الاستجابة للانتقادات "الثقافية" للتجارة، فيصر دعاة وضع العوائق أمام التجارة بأن التجارة الحرة والعولمة مدمرة للثقافة، ولكن هل تعزز العولمة التجانس الثقافي وانعدام التنوع؟ وهل تهدد العولمة أصالة الثقافة؟ وهل سكان الأرض عرضة لخطر الغرق في إناء حساء التشابه؟ وهل يتوجب علينا الخوف من ضياع الهوية الشخصية لأعضاء الثقافات المختلفة من خلال تبادل الأفكار والمنتجات والخدمات؟ إن الحجج الثقافية الموجهة ضد التجارة الحرة ليست أمرا جديدا علينا، كما سنرى، فهي مجرد مغالطات مثلها مثل الحجج الاقتصادية ضد التجارة الحرة.

أ. تعريف

يفضل عادة تقديم تعريف لمصطلح لعولمة قبل البدء في مناقشة موضوع العولمة، فمثل أي مصطلح آخر، يمكننا تحديد نص ما نريده حول معنى العولمة، ولكن لا يمكن القول بأن جميع النصوص جيدة لتحديد معناها، فأكثرها مجرد محاولات لكسب النقاش قبل البدء بها. ولكني سأقدم تعريفا أعتقد أن يجسد جوهر ما يتم مناقشته بدلا من جعلها حربا دعائية بطريقة أو بأخرى.

من الشائع أن يستخدم نقاد العولمة (الذين يصرون أحيانا بأنهم ليسوا معادين للعولمة وإنما هم أنصارا لشيء آخر "بديل للعولمة") مصطلح العولمة لا يعني شرور أو جشع البشر أو الآثار المتزايدة للتجارة العالمية غير المرغوب فيها؛ ويشمل التعريف عدم الرغبة هذه. دعونا بدلا من ذلك نبدأ بتقديم تعريف عملي ومن ثم نتساءل ما إذا كان تأثير العولمة في هذا التعريف مرغوبا به أم غير مرغوب به. لقد استخدمت هذا المصطلح للإشارة إلى انتقاص أو القضاء على القيود المفروضة على الدولة بشأن التبادل الطوعي عبر الحدود والنظام العالمي المعقد المتكامل للتبادل

نشرت هذه المقالة كورقة عمل للمعهد الليبرالي لمنظمة فريدريك نومان، برلين، 2004.

[1] انظر إلى Paul Krugman, *Pop Internationalism* للاطلاع على المناقشات المفيدة حول تلك المغالطات المتعددة. (كامبريدج، ماس، مطبعة إم آي تي، 1996) وانظر أيضاإلى المقالات المتعددة حول التجارة لـ فريدريك باستيات Frédéric Bastiat

والإنتاجالذي ظهر نتيجة لذاك التقليص أو القضاء على القيود المفروضة على الدولة بشأن التبادل الطوعي عبر الحدود.

إن القضية السياسية الأساسية تكمن فيما إذا كان الهدف من الحدود وقف المعاملات بين الناس من كلا الجانبين! هل يجب أن يسمح لمزارعي القمح الأميركيون بشراء هواتف خلوية من الناس في فنلندا؟ وهل يجب أن يسمح للنساجون الغانيون ببيع القمصان والسراويل للعاملين الألمان في مصانع السيارات؟ وهل ينبغي أن يسمح للمستثمرين التايوانيين بشراء الموجودات العينية من الكينيين؟ وهل ينبغي أن يسمح للميكانيكيون المكسيكيون بإصلاح السيارات في أوتاوا أو شيكاغو؟ من الواضح أن الأسئلة من هذا النوع ستمتد إلى ما لا نهاية، ولكني أعتقد أن ما أعنيه واضح جدا. إن كان التبادل مسموحا في حال أن كلا الطرفين في جانب واحد من الحدود فهل هذا التبادل يجب أن يمنع إذا ما كان أحدهم في الجانب الآخر؟

والآن دعونا ننتقل إلى الثقافة. إن مصطلح الثقافة يستخدم بطرق متعددة، وغالبا ما يستخدم استخداما موافقا للسياق الكلام أو وجهة النظر، فتشمل تهذيب قدرات خاصة للبشر؛ فمثلا الفن (عادة مايكون هذا المصطلح مقصور على الفن "الراقي"، فردود الأفعال ضد هذا الحصر أثارت الكثير من الدراسات الأكاديمية لـ "الثقافة الشعبية")؛ وكذلك أشكال الحياة الملموسة التي يتجه لها الناس عامة. فهذه الانتقادات للعولمة تشير بشكل عام إلى الاستخدام الثاني أو الثالث "للثقافة". ولكني سأوجه اهتمامي الأساسي على الاستخدام الثالث وهو ما سماه بيتر بيرجر "بمعناها العلمي الاجتماعي التقليدي: هي مثل المعتقدات والقيم وأسلوب حياة الناس العاديون خلال ممارستهم لحياتهم اليومية".[2]

هل ينبغي علينا الترحيب واعتناق التفاعل مع خليط الثقافات ومع الشعوب والأجناس والمجتمعات، ووجهات النظر التي تجلبها لنا التجارة العالمية والترابط الناتج عنها أم أن نخافها ونرفضها؟ وعلى الأخص، هل صحيح أن العولمة تؤدي إلى وجود ثقافة عالمية متجانسة مثل ماحصل في البرازيل حين أصبح من غير الممكن تمييز الحياة فيها عن بافاريا، أو بشكل أدق، هل ستأخذنا العولمة إلى عالم حيث كل بلد تشبه كاليفورنيا؟

---

[2] بيتر بيرغر Peter Berger، "مقدمة: الحركيات ' الديناميات'الثقافية للعولمة"، في *العديد من العولمة: التنوع الثقافي في العالم المعاصر*، تحرير بيتر إل بيرغر وصموائيل هنتنغتون Samuel P. Huntington (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002) صفحة 2. ويمكننا أيضا التمييز بين الأشكال مختلفة من العولمة، بما في ذلك ظهور الأعمال التجارية العالمية، والثقافات المهنية والدراسية، ونشر الثقافة الشعبية، وآثار العولمة على طرق عيش غالبية الناس.

ب. المناهج المناقضة للعولمة

إن العولمة ليست ظاهرة جديدة علينا، بل هي قديمة بقدم التاريخ نفسه، كما أن الدعوة لها ظهرت في الفلسفات السياسية المتسقة الواضحة الأولى للعالم الغربي (على الأقل). فبحوالي 420 سنة قبل الميلاد كتب الفيلسوف ديموقريطس من أبديرا Abdera " بالنسبة للرجل العاقل، الأرض مفتوحة على بعضها البعض. فوطن كل روح جيدة هي الأرض بأكملها"[3].

لقد عرفت التجارة الدولية منذ زمن بعيد بالحضارة نفسها، ففي الكتاب التاسع من الأوديسة يصف هوميوس السلالة السيكلوبية بالهمجيين، وذلك بالتحديد بسبب أنهم لا يتاجرون ولا يتواصلون مع الآخرين:

> ليس لديهم سفن بمقدمات قرمزية، وليس هناك من يبني
> السفن بطريقة حرفية بحيث يمكنها أن تبحر لموانئ أجنبية
> كما يغامر معظم الرجال في البحار من أجل التجارة مع رجال
> آخرون.[4]

وبالطبع، لا تقتصر مثل هذه المواقف فقط على اليونانيين، فلقد أوضح إمبراطور ساونغغاو تسونغ Emperor Gao Zong (1127-1162) في دفاعه عن التجارة بقوله "إن أرباح التجارة البحرية هائلة جداً إذا ما أديرت بشكل صحيح، فقد تصل إلى ملايين (من النقود). أوليس هذا أفضل من فرض الضرائب على الناس؟"[5] ولقد أصبح لسكان العاصمة ساونغ قولا مأثورا عنهم: "الخضروات من الشرق، والمياه من الغرب، والخشب من الجنوب، والأرز من الشمال."[6]

لكي نشعر بأن النقاش الحالي حول العولمة والثقافة ليس أمرا جديدا، دعونا نقارن بين الأوصاف المتعددة للعولمة من خلال التجارة المكتوبة، ليس في القرن الواحد والعشرون ولكن المكتوبة في القرن الثامن عشر؛ لقد نشر الشخصية الأدبية والكاتب المسرحي جوزيف أديسون Joseph Addison رواية له عن تجاربه مع العولمة في السبيكتايتر The Spectator في عام 1811، فوصف فيها زياراته المتكررة للتبادلات التجارية الملكية في لندن:

---

[3] في كاثلين فريمان Kathleen Freeman، *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* تحرير، (كامبريدج كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1971) القطعة 247، صفحة 113.

[4] هوميروس، الأوديسة، ترجمة روبرت فالغز Robert Fables، (نيويورك: بينجوين، 1997)، صفحة 215.

[5] تم اقتباسها في لويس ليفاس، عندما حكمت الصين البحار: كنز أسطول مملكة التنين، 1405-1433 (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994) صفحة 41.

[6] تم اقتباسها في لويس ليفاس، عندما حكمت الصين البحار: كنز أسطول مملكة التنين، 1405-1433، صفحة 42.

> إن المعـاملات (الـوكلاء التجـاريون) فـي عـالم التجـارة يمثلـون السـفراء فــي عــالم السياســة؛ فهــم يناقشــون القضــايا، ويعقـدون المعاهـدات ويحـافظون على المراسـلات الجيـدة بين رجال المجتمعات الغنية التي تفصل فيما بينهم البحار والمحيطات أو ممن يعيشون في مختلف القارات البعيدة. فكثيرا ما سرني سماع النزاعات التي تم حلها بين القاطن فـي اليابـان وبـين عضـو مجلـس محلـي فـي لنـدن، أو أن أرى موضوعا في المغول العظمى يدخل في رابطة مع قيصر مسـكوفي. فيسـعدني بـلا حـدود الاخـتلاط مـع العديـد مـن وزراء التجـارة بـالرغم مـن تميـزهم فـي مشـيتهم ولغـتهم: أنخـرط فـي بعـض الأحيـان مـع الأميركيـون، وأضـيع أحيانـا وسط ازدحام اليهود أو وسط مجموعة من الهولنديون، فأنا الـدانماركي والسـويدي أو الفرنسـي فـي أوقـات مختلفـة، أو أحيانا أتخيل نفسي الفيلسوف العجوز الذي عندما سُئل من أي بلد هو، أجاب بأنه كان مواطنا من مواطني العالم.[7]

أمـا الروايـة الثانيـة فقـد رواهـا فرانسـوا مـاري François-Marie Arouet - شخصـية أدبيــة مناضــلة سياســية- المعــرف بالنســبة لأكثرنــا بفــولتير Voltaireفي رسائله الفلسفية. فلقد عمل على تعميم وتعزيز ابتكار لقاح الجـدري (إذا تأملتهـا سـتجدها عمليـة مثيـرة للاشـمئزاز، ولكـن هـذا الابتكـار أنقـذ ملايـين الأرواح) بالإضـافة إلـى أنـه وصـف لجمـاهيره الفرنسـيين عـالم إنجلتـرا المتحـرر العـالمي والمتسـامح نسـبيا. ومـرة أخـرى، لقـد كـان تبـادل الأسهم هو ما استرعى اهتمامه كما أشار إليه في رسالته السادسة:

لو زرت مكان التبادل التجاري في لندن ستجده أكثر هيبة من العديد من المحاكم، وستجد ممثلين من جميع شعوب العالم من أجل تحقيق الأرباح للبشرية. ستجد اليهودي والمحمدي والمسيحي يتعاملون مع بعضهم البعض وكأنهم يعتنقون دين واحد، هنا يتعامل اليهودي ، والمحمدي ، والمسيحي مع بعضهم البعض كما لو كانوا من نفس الديانة، ويحفظون اسم الكفار لمن يفلسون.ويصدق رجل الكنيسة وعد غير المتدين. وبعد الفراغ من هذه التجمعات الحرة المسالمة يذهب البعض إلى المعبد، والبعض الآخر يذهب بحثا عن الشراب، وهذا الرجل في طريقة لأن يتعمد

[7] جوزيف أديسون Joseph Addison، المشاهد The Spectator، السبت، 19 مايو، 1711، أعيدت طباعته في جوزف أديسون وريتشارد ستيل، مقالات مختارة من "التاتلر " "ذا سبيكتايتور" , " الغارديان" تحرير دانيال ماكدونالد (أنديانابوليس: بوبس ميرل، 1973)، صفحة 238.

في حوض كبير باسم الأب والإبن والروح القدس، وهذا الأب في طريقة لختان ابنه؛ وهذا يتمتم على ابنه تمتمات عبرية هو نفسه لا يفهمها؛ وهناك آخرون في طريقهم للكنيسة بانتظار إلهام الرب؛ والجميع راضون.8

وفي رسالته العاشرة، علق فولتير على المساواة الاجتماعية المدهشة التي يتمتع بها الإنجليز -من النوع الذي نحكم عليه بعدم الكمال في أيامنا هذه، ولكن كانت في ذلك الوقت مخزية بالنسبة للكثير من الناس- وقارن المجتمع الإنجليزي المتفتح الدينامي التجاري الذي لاحظه مع الاختلاف الهائل للسلطة في وطنه فرنسا:

> يمكن لأي شخص في فرنسا أن يكون نبيلا متى أراد ذلك؛ وأي أحد يصل إلى باريس من أبعد جزء من المقاطعة مع بعض المال لينفقه وينتهي اسمه بـ ac أو ille سيصبح من ضمن قائمة "رجل من نوعيتي" أو "رجل من رتبتي ومركزي" فينظر بعين السيادة إلى تاجر الجملة. ولطالما سمع التاجر عمن يتحدثون بمهنته بازدراء وأنه أحمق بالقدر الكافي لأن يخجل من نفسه. ولكني أنا لا أعرف أيهم ذا قيمة تعود بالنفع للبلاد! هل هو اللورد الذي يعرف جيدا في أي ساعة يستيقظ الملك صباحا، وأي ساعة يخلد للنوم، والذي يعطي نفسه أجواء العظمة في حين يلعب دور العبد في غرفة انتظار الوزير! أم أنه التاجر العظيم الذي يثري بلاده، والذي يرسل الأوامر من مكتبه إلى سرات والقاهرة ويساهم في رفاهية العالم![9]

لقد رحب أديسون وفولتير بالانفتاحية والدينامية والحرية والتقدم وربطوها بالعولمة، والأهم من ذلك هو أنهم احتفوا بما أصبح يعرف بحقوق البشر، أو ما نسميه اليوم بحقوق الإنسان. فقد تطلعوا إلى انتشار مبادئ الحرية والتسامح وتساوي الحقوق.

ولكن لا يقدر الجميع تأثير التجارة بنفس الطريقة، فارتعب الكثير من هذا الحراك الاجتماعي، والفوضى والاختلاط غير الأخلاقي بين الطبقات

---

[8]فولتير Voltaire "الرسالة السادسة، في الكنيسة المشيخية" في روايات *ورسائل فلسفية*، تحرير وترجمة إيرنست ديلوورث Ernest Dilworth (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1992)، صفحة 141.

[9]فولتير، "الرسالة العاشرة، في التجارة" *في روايات ورسائل فلسفية*، op. cit. صفحة 154-55. وبالطبع، نجد فولير هنا ذكيا للغاية، فهو يعرف من هو أكثر أهمية للبلاد، ولكنه جعل الأمر واضحا للعيان أي الاثنين أكثر أهمية وأيهم يستحق الثناء: فهو ليس الأرستقراطي المتشبث بمواضيع أوامر الموت، ولكنه التاجر ورجل الأعمال، عميل إنتاج الثروة والتقدم. وما يسترعي انتباهنا بالدرجة الأولى هو أنه اختتم الرسالة باحتجاج لم يوجهه لرفاهية التاجر ولكن لكيف أن "التاجر ساهم في رفاهية العالم."

والأجناس والأديان، والكثير من الأهوال بمافيها اختلاط الجنسين. يعتبر الكاتب يستوس موزر Justus Möser أحد نقاد العولمة التجارية، شخصية سياسية وفكرية رائدة في مدينة أوسنابروك Osnabrück المستقلة التي تقع في منطقة ليست بعيدة عن هولندا. ولم يكن موزر مجرد أحد نقاد العولمة المؤثرون في القرن الثامن عشر؛ فلقد كانت أفكاره موجهه للتأثير على أشد أعداء العولمة جميعا لسنوات لاحقة، بل ولا زال تأثيرها فعالا حتى يومنا هذا. فعلى العكس من أديسون وفولتير، أدان موزر التجارة والتجار والباعة المتجولون واليهود، فشن حملة ضد الناس الذين يأخذون البضائع إلى الأرياف فيشوهون "الأخلاق الفاضلة" والبسيطة التي يتميز بها الفلاحون من خلال إغرائهم بالبضائع الجديدة والمتع المعروفة من قبل، فيقوضون ثقافتهم وطريقة عيشهم المتعارف عليها باطلاعهم على الأفكار الجديدة. فكتب:

> لم يتسامح أجدادنا مع أصحاب المتاجر في المناطق الريفية؛ ولم يرحبوا بالسوق الحرة؛ ومنعوا اليهود من دخول أبرشيتنا، فلم كل هذا التزمت؟ بالتأكيد، كل هذا من أجل ألا يقع السكان تحت تأثير الإغراء اليومي، وحتى لا يتم خداعهم أو التضليل بهم. فقد التزموا بالقاعدة العملية: لا ترى من سيقودك للضلال.[10]

يعتقد موزر أن التجارة تفسد الأخلاق التقليدية التي وصفها بأنها "أخلاق فاضلة". ولكن لم يكن موزر مهتما بالأخلاق في النظام السياسي فقط، ولكنه أيضا اهتم بآثار انتشار المبادئ العالمية على الأنظمة السياسية في جميع أنحاء العالم. كما أنه تحسر على انتشار فكرة حقوق الإنسان العالمية فكتب شيئا عن أن فكرة الحقوق العالمية والمتساوية لا تمت لخطط الطبيعة الحقيقية بصلة، حيث تكشف خطط الطبيعة عن ثروتها من خلال التعددية فتمهد الطريق للاستبداد الذي يسعى لإجبار الكل بالرضوخ لبعض القوانين وتبدد الغنى الذي يأتي مع التنوع.[11]

---

[10] Justus Möser, ‘‘Klage wider die Packenträger,’’ in Justus Mösers Sämtliche Werke (Oldenburg/Berlin: Gerhard Stalling Verlag, 1943–1990), vol. 4, p. 188,

ورد ذكره في جيري مولار Jerry Z. Muller، العقل والسوق: الرأسمالية في الفكر الأوروبي الحديث (نيويورك: ألفريد أيه نوبف Alfred A. Knopf، 2002) صفحة 97. وأنظر أيضا إلى عمل جوناثان بي كودسن، يستوس موزر والتنوير الألماني (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1986) صفحة 114-21.

[11] Justus Möser, ‘‘Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist der gemeinen Freiheit gefährlich,’’ in Justus Mösers Sämtliche Werke (Oldenburg/ Berlin: Gerhard Stalling Verlag, 1943–1990), vol. 5, p. 22.

ورد ذكره في جيري مولار Jerry Z. Muller، العقل والسوق: الرأسمالية في الفكر الأوربي الحديث. صفحة 86.

عندما كتب موزر عن التنوع، لم يكتب عن تنوع السلع في الأسواق، ولا حتى تنوع الخبرات التي قد تكتسب من خلال المجتمعات التجارية والمفتوحة، وإنما كتب عن تنوع السلطة والأنظمة السياسية التي غالباً ما تكون بالضرورة متعصبة للغاية وقائمة على أساس عدم المساواة السياسية والقانونية. ولكن في كل الأحول، تعبر المساواة فريدة من نوعها، في حين أن عدم المساواة يؤدي إلى أشكال لا حصر لها من الأنظمة.
لقد اقترح موزر وأتباعه من بعده من المعاصرين (بل أنهم أصروا) على أن حرية التجارة والسفر ستجعل العالم متجانسا خاليا من التنوع، مما ينتج عنه انتشار الفقر. وكلما أصبحت المجتمعات متجانسة تزول الحجة ويصبحون سواسية وستتلاشى الخبرات الإنسانية المتنوعة، وبغياب هذا كله ستكون الخسارة فادحة. ولقد تم إحياء انتقادات موزر للتبادل التجاري فأصبحت شكلا مهما من أشكال الهجوم التي شنها أعداء العولمة، ولكن الفرق الأساسي الوحيد بينها وبين الحركات المعاصرة المعادية للعولمة هو أنها حاليا تركز على الدول الكبيرة (فرنسا وألمانيا والبرازيل واليابان والمكسيك) باعتبارها المكان المناسب لما أسماه موزر "بالتعددية"، بدلا من التركيز على المناطق أو المدن الصغيرة مثل أوسنابروك Osnabrück التي سعى موزر جاهدا لحمايتها من التأثر بالأماكن الغريبة مثل هامبرغ وأمستردام وكولون.

ج. الترابط الاجتماعي والتنوع

لقد ابتدأ كتاب التقرير الذي تناول "بدائل العولمة الاقتصادية" فصل "التنوع" بالاتهام التالي المثير للاهتمام:

> قبل قرون قليلة مضت، كان من الممكن أن تغادر المنزل وتذهب إلى مكان آخر حيث البناء مختلف، والمشاهد مختلفة، واللغة، ونمط الحياة، واللباس، والقيم مختلفة.[12]

وفي محاكاتهم لموزر، فإنهم يدّعون أن التنوع هو مفتاحا للحيوية والمرونة والقدرة على ابتكار أي نظام حي، وهذا أيضا ينطبق على المجتمعات الإنسانية، فينعكس التنوع الغني في خبرات البشر وإمكاناتهم على التنوع الثقافي الذي يوفر نوعا من الجينات لدفع الابتكار نحو مستويات عالية من

---

[12] بدائل العولمة الاقتصادية (من الممكن أن يكون هناك عالم أفضل) تقرير عن منتدى العولمة الدولي، اشترك في اعداد اللجنة كل من جون كافاناغ John Cavanagh وجيري ماندر Jerry Mander (سان فرانسيسكو: دار بيرك كوهلر للنشر، 2002) صفحة 64.

الإنجــازات الاجتماعيــة والفكريــة والروحيــة ويخلــق شــعورا بالهويــة والمجتمع.13

هل صحيح ما يقال بأن التبادل التجاري العالمي يؤدي غلى خسارة صافية في تنوع التجارب الإنسانية؟ الإجابة بالتأكيد لا، مرة أخرى هذا النقاش ليس جديدا وإنما لازمنا لعدة سنوات مضت. لقد طرحت هذه القضية بوضوح شديد من قبل عالم الاجتماع جورج سيميل Georg Simmel، الذي درس عملية تشكيل الجماعة وعملية التمايز. ولاحظ سيميل أنه كلما زاد توسع المجموعة في الحجم والمدى، كلما أصبحت المجموعة أكثر تمايزا داخلياً، وكلمــا زاد عــدد الأشــخاص المتفــاعلون كلمــا زاد عــدد الأدوار أو المنافــذ الاجتماعيــة المتاحــة وزادت فــرص التميــز والتنــوع بــين الأشــخاص. وكلمــا أصبحت الجماعـات متميـزة داخليـا، أي: كلمـا نمـت خبـرات التنـوع الإنسـانية داخل المجموعات كلما قل التنوع بين المجموعات.[14] إذا، من المحتمل أن تـؤدي الفرديـة والتنـوع المتزايـد داخـل المجموعـة إلـى اضـمحلال الفرديـة والتنوع بين المجموعات.[15]

ولقد وصف الاقتصادي تايلر كوين Tyler Cowen مؤخرا العلاقة بين أشكال التنوع في كتابة تدمير الإبداع: كيف تغير العولمة ثقافات العالم:

> عندما يتبادل مجتمع ما عمل فني جديد مع مجتمع آخر، فســترتفع نســبة التنــوع داخــل المجتمــع (يصــبح للمستهلكين المزيد من الخيارات) ولكن سينخفض التنوع بــين المجتمعــين (سيصــبح المجتمعــان متشــابهان). والتساؤل هنا ليس حول التنوع الأكثر أو التنوع الأقل بحد ذاته، ولكنه حول أي نوع من التنوع ستحلبه العولمة. فقد يميل التبادل الثقافي إلي إثراء التنوع داخل المجتمع، ولكنه يقلل نسبة التنوع بين المجتمعات.[16]

---

[13] بدائل العولمة الاقتصادية (يمكن جعل العالم أفضل) تقرري المنتدى الدولي عن العولمة، صفحة 65.

[14] جورج سيميل Georg Simmel "توسع الجماعات وتطور الفردية"، في *حول الأشكال الفردية والاجتماعية*، تحرير دونالد ليفين (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1971) 'صفحة 252: سينتج حتما عن هذه العملية تشابه متزايد بين المجموعتين، وعلى كل حال، يعتبر عدد التشكيلات الإنسانية الأساسية التي تقوم عليها مجموعة معينة محدود نسبيا، وقد تزيد ولكن ببطء. وكلما زادت هذه التشكيلات الموجودة في المجموعة، كلما زاد احتمال تطور أعداد متزايدة من البنى في المجموعة الواحدة التي يوجد ما يماثلها في مجموعة أخرى".

[15] كلما ضاقت الدائرة التي نلزم أنفسنا فيها كلما لم يتبقى لدينا سوى القليل من الحرية الفردية: ومع ذلك تمثل هذه الدائرة شيئا فرديا بذاتها، وتعزل نفسها بحدة عن كل الدوائر وذلك بسبب ضيقها." جورج سيميل "توسع الجماعة وتطور الفردية" في *حول الفردية والأشكال الاجتماعية*، صفحة 255.

[16] تايلور كوين Tyler Cowen: تدمير الإبداع: كيف تغير العولمة ثقافة العالم. (برينستون، إن. ج مطبعة جامعة برينستون، 2002) صفحة 15. ولقد عرف كوين أيضا التنوع على مر الزمن كنوع من أنواع التنوع الذي عاداه المدافعون عن "أصالة" الثقافة. يميل

إذا كـان التنـوع ذا قيمـة بحـد ذاتـه، فسـيكون إذا مـن الصـعب معرفـة مـا إذا كان علينا تأييد توسيع نطاق الترابط أو معارضته. ولكـن هنـاك سـبب وراء المخاوف إزاء التنوع البشري بأن يفضلوا ترابطا أكثر، فالتنوع المجرد الذي لـم يسـبق لـه مثيـل لـيس لـه قيمـة للحيـاة البشـرية بحـد ذاتـه، كمـا أن وجـود التنـوع بـين جماعـات البشـر المنعزلـة التـي لـيس لـديها أدنـى فكـرة تنـوع بعضـهم الـبعض لـن يعـود بـالنفع لأي عضـو مـن أعضـاء تلـك الجماعـات، ولكي يكون التنوع مفيدا يجب على أحد المجموعات أو أحد الأفراد أن يجرب التنـوع. قـد يكـون صـحيحا أنـه "منـذ بضـعة عقـود مضـت مـن الزمـان يمكـن للمرء أن يترك وطنه ويذهب إلى مكان آخر حيث العمارة والمشاهد واللغـة مختلفـة، ونمـط الحيـاة واللبـاس والقـيم مختلفـة أيضـا"[17]، ولكـن كـان ذلـك ينطبق على أعداد قليلة من نخبـة المتنقلين ممـن يمثلـون نسـبة قليلـة مـن سكان العالم.

إذا كانـت القيمـة تكمـن فـي تجربـة التنـوع، إذا فـإن زيـادة تـرابط المجموعـة وتمـدد الجماعـات الاجتماعيـة ينـتج عنـه المزيـد مـن التنـوع المرغـوب فيـه، طالمـا أن معظـم تجـارب التنـوع هـي تجـارب عـن التنـوع داخـل المجموعـات الاجتماعية وليس بينهم. وبالطبع كلما واجه المزيد من النـاس التنـوع بين الجماعات المختلفة كلما قل التنوع بينهم، ولكن سيزداد التنوع داخل هذه الجماعـات، حيث سيصبح بالفعـل لأكثر النـاس فرصـة مواجهـة التنـوع؛ فـإذا وبشـكل عـام، تـؤدي العولمـة بالفعـل إلى مواجهـة المزيـد مـن التنـوع. كمـا يواجه السياح والدبلوماسيين وأصحاب الأعمال التجارية الدولية التنوع عبر الثقافـات المختلفـة، ولكنهـا فـي الحقيقـة تلـك الأنشـطة بالتحديـد هـي التي تسـاهم فـي تشـكل العولمـة والتي تزيـد مـن خبـرات التنـوع داخـل المجتمـع. وأمــا أولئــك المتــذمرون مــن آثــار العولمــة فهــم يشــبهون الســياح غيــر المتـأملين الـذين يتـذمرون بمـرارة عـن أن المكـان الفلانـي قـد دمرتـه "أعـداد السياح الهائلة".

د. سياسات حماية الثقافة

يسـعى بعـض النـاس إلى حماية التمـايز الثقـافي بإتبـاع وسـائل قسـرية، بمـا في ذلك فرض القيود القانونية على واردات الأفلام أو الكتب الأجنبيـة، ومـن خــلال الــدعم الخــاص للمنتجــات المحليــة الثقافيــة، وفــرض القيــود علــى اســتخدام اللغــات الأجنبيــة وعلــى مســتقبلات الأقمــار الصــناعية وعلــى

منتقدي العولمة إلى إظهار التغير الثقافي باعتباره خسارة فادحة بدلا من اعتباره شكل جديد من أشكال الحياة الإنسانية التي تزيد من مخزون التفاهم البشري المحتمل والخبرات.

[17] *بدائل العولمة الاقتصادية (ممكن تحقيق عالم أفضل)*، تقرير المنتدى الدولي عن العولمة، صفحة 64.

العلاقـات المترابطـة، وكـذلك وضـع القيـود علـى مـلاك العقـارات فـي بيـع أملاكهـم علـى الأجانـب، وغيرهـا مـن أشـكال السـلطة الاجتماعيـة. وبالفعـل، لطالمـا كانـت الاسـتثناءات فـي القواعـد العامـة فـي حريـة التجـارة جـزءا مـن اتفاقيـات التجـارة الدوليـة فـي فتـرة مابعـد الحـرب العالميـة الثانيـة مباشـرة، فشـمل الاتفـاق العـام بشـأن التعريفـات الجمركيـة والتجـارة لعـام 1947 "المادة الرابعة"التي غطت "ترتيبات خاصة للأفلام السينمائية" والتحقق من صـحة الحصـص المفروضـة علـى تصـوير الأفـلام واللـوائح المحليـة علـى السينما. ولقد كانت الخدمات الثقافية في محادثات جولة أوروغواي، التي شكلت الاتفاقيـة العامـة لتجـارة الخدمات (GATS)، مخصصـة للمفاوضـات المتعلقـة بالخدمات، ومـع ذلـك، يمكـن طلـب الإعفـاءات بموجـب الاتفاقيـة العامــة لتجــارة الخــدمات (علــى النقــيض مــن الاتفاقيــة العامــة بشــأن التعريفـات الجمركيـة والتجـارة ‘GATT’) علـى أسـاس مبـدأ الدولـة الأولـى بالرعايـة (MFN). ولقـد اسـتثنى الاتحـاد الأوروبـي الصـناعات الثقافيـة مـن اتفاقيـة الغـاتس (GATS)، وذلـك بالسـماح للعديـد مـن الحكومـات الأوربيـة بفرض القيود على المحتوى المحلي في البث التلفزيوني وتوزيع الأفلام.

تأخـذ الحمائيـة الثقافيـة الموجهـة بـالإكراه عـدة أشـكال، فمـثلا تفـرض الحكومـة الكنديـة علـى مواطنيهـا لتـدعم صـناعة الأفـلام المحليـة؛ وأمـا الحكومـة الفرنسـية لا تفـرض الضـرائب فقـط لـدعم هـذه الصـناعة، وإنمـا تقضـي بوجـوب عـرض علـى الأقـل 40% مـن الأفـلام المعروضـة فـي فرنسـا باللغـة الفرنسـية؛ وتقيـد الحكومـة الإيرانيـة اسـتخدام صـحون اسـتقبال الأقمـار الصـناعية؛ وأمـا حكومـة كـل مـن الصـين وسـنغافورا والسـعودية العربية تحد من استخدام الإنترنت لغرض حماية الثقافات المحلية (ناهيك عن تمسك حكامهم بالسلطة).

لقد كتب فرانسوا ميتران François Mitterand في دفاعـه عن هذه القيـود والاستثناءات المستثناة من القواعد العامة للتجارة الحرة: " نحن نخشى تعرض هويـة جميـع شـعوبنا الثقافيـة للخطـر، وهـذا مـن حقنـا علـى ثقافتنـا، كمـا أنهـا الحريـة الممنوحـة لنـا فـي اختيـار الصـورة الخاصـة بنـا، فـالمجتمع الـذي يتخلـى عـن طريقتـه الخاصـة بـه لتمثيـل نفسـه مـن أجـل الآخـرين هـو مجتمع مستعبد".[18]

أصر باسكال لأميPascal Limy، الوكيـل الأوربي لشـؤون التجـارة، علـى أنـه لا يجب تطبيق المبادئ العادية للتجارة الحرة على السلع الثقافية، وذلك لما

---

[18]فرانسوا ميتران François Mitterand في خطاب له ألقاه في غدانسك في بولندا، 21سبتمبر 1993، واستشهد به في جـي بـي سينغ J. P. Singh "العولمة والهوية الثقافية والمناقشات: تطور التفضيلات الأوروبية بشأن مفاوضات الصناعة الثقافية"، قدمت هذه الورقة للقضية الخاصة من *مجتمع المعلومات* في "المحددات الاجتماعية للسياسة العامة في عصر المعلومات."

"للمنتجـات الثقافيـة مـن مكانـة خاصـة، فهـي، مـن جهـة، يمكـن شـراؤها وبيعها وتصديرها وتوريدها، ومن جهة أخرى، فإنه بالرغم من كل ما يشير إلى تصنيفها في مجال الترويج كسلع وخدمات، إلا أنه لا يمكن اعتبارها من السلع والخدمات البسيطة لما تحويه من القيم والمحتوى الإبداعي".[19] ثم أوضح قائلا:"بالنسبة للنظرية الإنسانية للتجارة فإنها ترى أنه يجب تعزيز هذا النوع من التبادل المتنوع بدلا من تقويضه."[20]

يتم فرض الضرائب على دافعي الضرائب في إحدى البلدان لدعم الأفلام المحليـة، ودعـاة التجـارة الحـرة لـيس لـديهم أي شـكوى خاصـة علـى ذلـك. (وبـالطبع يكـون لـدافعي الضـرائب فـي تلـك البلـدان أسـباب خاصـة بهـم للتـذمر)، ولكـن القيـود المفروضـة علـى حقـوق المسـتهلكين فـي الشـراء ووالعرض والقراءة أو حتى معرفة المنتجات التجارية التي يتم إنتاجها في منـاطق أخـرى هـي مسـألة مختلفـة. فهـم يمثلـون تأكيـد السـلطة التـي يمارسـها الـبعض علـى الـبعض الآخـر، وبـالأخص السـلطة التـي يمارسـها النخبة ممن لهم صله بذوي الشأن في المجتمع على من يرغبون بشراء الأفلام أو من يرغبون بعرضها، أو من يتصفحون صفحات الإنترنت أو من يقرؤون الكتب التي يعتقد النخبة أنها تشكل خطرا على الهويات الثقافية الهشة للمشترين أو القراء أو متصفحي صفحات الإنترنت. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتم تقديم هذه التأكيدات على السلطة بالشكل الذي يـتم فيـه تقـديم حـالات "الحمايـة الثقافيـة الذاتيـة"، لأن هـذه التأكيـدات هـي تأكيدات يقوم بها أشخاص من ذوي السلطة وأصحاب الحقوق لتحديد ما يجب أن يراه الآخرون أو ما يقرؤونه أو يسمعونه أو ما يفكروا به. المسألة إذا متعلقة بما إذا كان يمكن للبعض اتخاذ الخيارات عن الآخرين وفرضها علـيهم بـالقوة، وأمـا الاعتقـاد بـأن هـذه القيودتغـذي شـعورا أكبـر بالحريـة الثقافية ما هو إلا خداع للذات. وقد علق علي أحد الطلاب الرومانيين مؤخرا

---

[19] باسكال لامي Pascal Lamy "The State of the GATS Negotiations" الخطاب الذي ألقاه في مؤتمر اتحاد البث الأوروبـي، Brussels، مـارس 27، 2001. http://www.ebu.ch/news/press_archive/ press_news_1301.html

[20] نلاحظ أن هناك المزيد من الاهتمام الموجهة لدور السينما والقليل منه لدور لكلمة المكتوبة والموسيقى، فتم تقديم هوليـوود علـى أنها قوة لتحقيق التجانس التي أنشأها فنانو أوروبا الذين هربوا من الأنظمة الجمعية أو ممن نفتهم تلك الأنظمة في سعيها لعزل أنفسهم من مخاطر تأثير الثقافات. (وأما صناعة الأفلام الهندية –بوليوود- بالرغم من أنها تتمتع بشعبية عالمية هائلة إلا أنه تم تجاهلها تماما، وذلك بسبب أن أكثر الناشطين المناهضين للعولمة هم من ذوي التوجه الأوربي). ولقد أصر بنجـامين بـاربر Benjamin Barber على أن "الأفلام محور السوق الفكرية" وقارن بين تشابه "قاعات عرض الأفلام المتعددة multiplex movie boxes" بالتنوع فيما بين "الكنيسة البروتستانتية في قرية سويسرية ومسجد في دمشق، وكاتدرائية في ريميس، ومعبد بوذي في بانكوك". (بينجامين باربر، الجهاد مقابل ماك ورلد: كيف تشكل العولمة والقبلية العالم (نيويورك: بالانتاين بوك،1996)، صفحة 98-99). ربما يكون لهذا علاقة بالفرق بين الترفيه والعبادة؛ فقد يساورنا الشك فـي أن التنـوع بـين عيـادات الأسـنان فـي أنحـاء متفرقـة مـن العـالم أيضـا تأخـذ فـي الانخفاض. (للاطلاع على المزيد عن قضية صناعة الأفلام، راجع الفصل الرابع من كتاب تابلر كوين "العولمة تغير ثقافات العالم"). وبالرغم من أن أشد سخط المناهضون للعولمة موجه لتصاعد الأفلام التي يتم إنتاجها في الولايات المتحدة، إلا أن الكتاب المناهضون للعولمة لم يعيروا انتباها لتصاعد المكانة العالمية لبعض الكتاب أمثال نجيب محفوظ وماريو فارغاس يوسا Mario Vargas Llosa وفي إس نايبول V. S. Naipaul ويوكيو ميشيما Yukio Mishima.

في مؤتمر في جامعة إيك-إن-بروفنا فقال "كيف يمكن لهذا أن يجعلني أكثر تحررا أو أكثر طمأنينة في ثقافتي التي تطالب بأن تعرض تلك الأفلام القديمة مرارا وتكرارفي التلفزيون الروماني؟"
لم يكن فرانسوا ميتران على حق حين قال بأن القيود المفروضة على تجارة السلع الثقافية تمثل "الحرية في الإبداع والحرية في اختيار الصورة الخاصة بنا". بل هي تمثل سلطة الصفوة السياسيون في استخدام العنف ضد الآخرين والتعدي على حرياتهم في إنشاء واختيار الصورة الخاصة بهم.

هـ. الهوية والأصالة الثقافية

هناك شكوى عامة ضد العولمة وهي أنها تضعف الأصالة الثقافية، بل حتى أنها تعكر نقاء ثقافة معينة، فمثلا، يدعي الكتّاب في التقرير الذي يناقش "بدائل العولمة الاقتصادية" بأن "الشعارات التجارية تحل محل الثقافات المحلية الأصيلة بصفتها المصدر الرئيسي للهوية الشخصية"[21].
لقد انتقد ما نفردستيجرManfred Stegerالماكدونالديةبشدة، وأكد على أنها تفرض "على المدى الطويل معايير موحدة تحجب الإبداع البشري وتقلل من إنسانية العلاقات الاجتماعية".[22]
ويدعي مود بارلوMaude Barlowمن "مجلس الكنديون" بأن "يتزايد اهتمام الحكومات والناس حول العالم بثقافة عالمية متجانسة تهيمن عليها أنماط الحياة والقيم الأميركية والغربية، ويتم تنفذيها من خلال مجمع الولايات المتحدة الترفيهي الصناعي الضخم.[23] ولقد قال بارلو أن هذا "سيميز أهمية الحفاظ على التنوع الثقافي لكافة الشعوب والأمم"لصالح "اتفاقية التنوع الثقافي" الدولية. وسيتطلب الأمر على وجه التحديد "خبراء ثقافيون" وليس محامون، (بالرغم من أنه لم يتم تحديد من هم أولئك الناس):

> يجب أن يحكم خبراء الثقافة على التحديات والمنازعات التي تحصل في إطار الميثاق الجديد وليس التجار والبيروقراطيون؛ ويجب أن تكون الوثيقة معرفة ذاتيا: فالأمور الثقافية المهمة لأمة معينة قد لاتكون مهمة

---

[21]*بدائل العولمة الاقتصادية (يمكن تحقيق عالم أفضل)، تقرير المنتدى الدولي عن العولمة*، صفحة 71. وانظرا أيضا إلى "حرب الثقافات"، *الاقتصاديون*، 12 سبتمبر، 1998، ولقد أعيدت طباعته في العولمة وتحديات العصر الجديد، تحرير باتريك أوميرا Patrick O’Meara، هاورد دي ميلنجر Howard D. Mehlinger، وماثيو كراين Matthew Krain (بلومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 2000)، صفحة 454-60.

[22]مانفريد بي ستيجرManfred B. Steger، العولمة: مقدمة قصيرة جدا (أكسفورد: مطبعة جمعة أكسفورد،2003)، صفحة 71.

[23]مود بارلوMaude Barlow "التنوع الثقافي: حق الشعوب في مقاومة التجانس الثقافي"، في بدائل العولمة الاقتصادية (من الممكن تحقيق عالم أفضل)، تقرير المنتدى الدولي عن العولمة، صفحة 69.

بالنسبة لأمة أخرى، كما يجب أن يسمح لهذه التعريفات بالتغيير مع مرور الوقت؛ لأنه لا يمكننا اليوم تحديد ماذا ستصبح عليه التعريفات غداً.[24]

هـذه الادعـاءات (الادعـاءات حـول النقـاء والأصـالة) تقـوم علـى أسـاس الالتباسـات حـول طبيعـة الثقافيـة، وعلـى الالتباسـات حـول طبيعـة الهويـة الشخصية، وعلى النظرية السياسية التي يمكن وصفها بأنها تطفلية على النظريـات الليبراليـة العالميـة عـن الحقـوق والعدالـة (يتكـرر الإصـرار علـى "الموافقة الحرة والمستنيرة")، وفي نفس الوقت توصف بأنها استبدادية ونخبوية على قدر كبير ("يجب على خبراء الثقافةأن يقرروا ما هو المسموح للآخرين وما هو مطلوب منهم إنتاجه أو استهلاكه).

• النقاء الثقافي/ الأصالة الثقافية

دعونـا نبـدأ بالمطالبـات بالنقـاء أو بالأصـالة الثقافيـة، فهـذه المطالبـات تعتمـد علـى شـيء أسـطوري وخيـالي. يصـعب علينـا إيجـادأي ثقافـة فـي أي مكـان فـي العـالم بحيـث يمكننـا أن نؤكـد علـى أنهـا ثقافـة "نقيـة"، فجميـع الثقافات تأثرت بثقافات أخرى. وفي أحد منتديات معهد كات، في كتاب تايلر كـوهن *تـدمير الإبـداع*، وفـي كتـاب بينجـامين بـاربر *الجهـاد مقابـل عـالم الماكدونلديـة* المنـاهض للعولمـة، دافـع عـن الأصـالة وأعطانـا أمثلـة مـن التهديدات التي واجهت "أصالة ثقافة الشاي الهندية" التي سعى لحمايتها مـن اجتيـاح الكـولا الاسـتعمارية[25]، ولكـن الشـاي لـم يكـن ثقافـة أصيلة فـي الهند وإنما تم إدخاله على الثقافة الهندية من قبل التجار البريطـانيين الـذي جـاؤوا بـه مـن الصـين ليزرعـوه فـي الهنـد ومـن ثـم تصـديره. إذا البحـث عـن "الأصالة" هو مجرد أمل كـاذب، فلـم يعـد هنـاك أي ثقافـة يمكـن القـول بأنهـا "نقيـة"، أي أنـه لا يمكـن أن تكـون هناكثقافـة لـم تشـبها شـائبة مـن الثقافـات الأخرى.[26]

عادة ما يجد المدافعون عن أصالة الثقافة حدود الثقافة الأصيلة متوافقة مع الحدود الإقليمية للدولة القومية التي لا تكاد تكون تعبيرات "أصيلة" عن

[24] نفس المرجع، صفحة 71.

[25] يمكن الرجوع له في http://www.cato.org/events/030304bf.html

[26] لقد سأل جيرمي والدرون قائلا "ماذا لو لم يكن هناك شيئا سوى ثقافات مختلطة على طول الطريق؟ ماذا لـو كانـت الثقافـات دائمـا مختلطة مع بعضها البعض من خلال التجارة والحروب وحب الاستطلاع وغيرها من أشكال العلاقات فيما بين الطوائف؟ ماذا لو كان اختلاف الثقافات قديما بقدم الجذور الثقافية نفسها؟ ماذا لو كان النقاء والانسجام هو مجرد أسطورة؟" Jeremy Waldron - التعددية الثقافية والاختلاطMulticulturalism and Melange، في التعليم العام في المجتمعات الثقافية، تحرير روبرت فلنوايدر Robert Fullinwider. (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1996) صفحة 107.

الثقافة. فالتعبيرات الثقافية للشعوب لا تمثل بكل الأحوال الشعوب التي تتكون منها الدولة. فكتب تشارلز تيلي Charles Tilly بهذا الشأن:

> حين امتد الحكم المباشر في جميع أنحاء أوروبا، أصبحت الرعاية والثقافة والروتين اليومي لحياة الأوروبيين تعتمد أكثر من أي وقت مضى على أي ولاية من الولايات هم موجودون فيها. فعلى الصعيد الداخلي، أخذت الولايات بالعمل على فرض اللغة الوطنية والنظام التعليمي الوطني والخدمات العسكرية الوطنية، بل وأكثر من ذلك بكثير. وأما على الصعيد الخارجي، قاموا بضبط الحركة عبر الحدود، فاستخدموا التعريفات الجمركية كأداة للسياسة الاقتصادية، وبدأوا بمعاملة الأجانب على أنهم أنواع مختلفة من الناس بحقوق محدودة ويجب أن يكونوا تحت الرقابة المشددة.[27]

ولكن من الصعب أن تتزامن حدود الدولة الوطنية (التي تفرض فيها القيود الحمائية) مع الصفات الهامة المشتركة للجماعات.، كما كتب روبرت موزل Robert Musil "كان الفلاحون الألمان أقرب للفلاحين الفرنسيون من قربهم لسكان المدينة الألمانيةعندما يتعلق الأمر بما يلامس أرواحهم."[28] فما هي الهوية الأكثر أصالة: الألمانية أم الفرنسية أم الفلاحون أم سكان المدينة؟ إن من يدعي حماية أصالة الثقافات من اتصالها بالآخرين أو حمايتها من تدنيس الآخرين لها هم أولئك الذين يعملون على مجموعة من الأفكار التي ظهرت في أوروبا، حتى وإن زعموا بأنهم يمثلون الأصالة الأفريقية أو الأميركيون الأصليون أو الإسلاميون أو غيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى غير الأوروبية. وعلى سبيل المثال، فإن تأثير الفكر الأوربي (سواء الأحمر أو البني) المناهض لليبرالية على التطرف الإسلامي يسخر من فكرة أن أسامة ابن لادن وغيره هم فقط يقومون بحماية نقاء الأصالة الإسلامية

---

[27] تشارلز تيلي Charles Tilly *الإكراه ورأس المال والدول الأوربية*، 990-1992 (أكسفورد: بلاكويل، 1992)، صفحة 115-16.

[28] "'الشعوب' بين المثالية والواقعية" في *الدقة والروح* لروبرت موزل Robert Musil؛ مقالات وعناوين، تحرير وترجمة Burton Pike وDavid S. Luft(شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990)، صفحة 111، ولقد تابع موزل قائلا:
نحن (كل أمة لوحدها) قليلا ما نفهم بعضنا البعض، كما أننا نتقاتل ونخون بعضنا البعض عندما تتاح لنا الفرصة في ذلك، ويمكننا بكل تأكيد أن نتحد تحت لواء واحد عندما نخطط بتدمير شعوب أخرى تم نقف بمرح بما لنا من خبرات غامضة مشتركة، ولكن قد يعتقد البعض أن الغموض في هذه الخبرات يكمن في كونه حقيقة نادرة بالنسبة لنا. وما ينطبق علينا نحن الألمان ينطبق غيرنا، ولكننا نحن الألمان نملك ميزة لا تقدر بثمن بحيث يمكننا إدراك العلاقة الحقيقية أكثر من غيرنا، فعلى ذلك يجب علينا بناء مشاعرنا للوطن على هذا أساس هذه الحقيقة وليس على أساس الفكرة القائلة بأننا شعب الغوثه وشيلر أو فولتير ونابليون.

من فساد التأثيرات الخارجية.[29] إن معنى كلمة "الأصالة" بالنسبة لمعظم الثقافات هو "البعد عن الأصالة"، فمثلا نجد تأثير نظرية الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر المناهض لليبرالية عن الأصالة (Eigentlichkeit) في كل مكان في أدب أصالة الثقافة.[30]وتماما كما في الماركسية والفاشية التي طالما تم تقديمها على أنها تعبيرات "أصيلة" للثقافة السياسية المحلية؛ فقد استمدت فكرتها عن الأصالة من أوروبا.

قد يكون مفيدا أن نأتي بمثال على غطرسة مناصري الأصالة، ففي رحلة لي منذ سنوات قليلة مضت إلى غواتيمالا، كان هناك صديق لي من غواتيمالا يُدّرس علم الإنسان، وقد أخذني في جولة تنويرية لمرتفعات المايا، وحدثني عن كيف كان الزوار الأكاديميون الذين صحبهم لمثل هذه الرحلات يشتكون بمرارة من أن نساء المايا لم يعدن يرتدين الملابس التقليدية كما في الماضي، (وأضيف أن تلك الملابس كانت ملابس جميلة جدا مصنوعة يدويا بشكل متكلف) فأصبحن يرتدينها فقط في المناسبات الخاصة، مثل حفلات الزفاف، أو التعميد، أو عند الذهاب للكنيسة، وما شابه ذلك. وقال أن ذلك لم يرق للزوار حيث قالوا أن ثقافة نساء المايا سلبت منهم وأنهم أصبحوا ضحايا للعولمة. وقد أشار صديقي إلى أنه لم يسمع أبدا أي من الزوار الذين تذمروا بهذا الشأن يطرح بسؤاله على نساء المايا لما لم يعدن يلبسن مثل أمهاتهن وجداتهن؛ وبما أن صديقي يتحدث العديد من لهجات المايا وعالم اجتماع بالفعل، فلقد سأل عن السبب وكانت الإجابة بأن الملابس التقليدية أصبحت "مكلفة للغاية". إذا فهل يعني ذلك أن الملابس المصنوعة يدويا، التي غالبا ما تقوم النساء بصنعها، أصبحت مكلفة للغاية؟ إذا كان ذلك صحيحا فهذا يعني أن جهد امرأة المايا له

---

[29] لقد تمت مناقشة هذه المسألة في الفصل الثالث من كتاب باولبيرمن في كتابه الإرهاب والتحررية (نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون وشركاه). ولقد أكد كل من مايكل هاردت Michael Hardt وأنطونيو نيغري Antonio Negri، الكتاب المتطرفون المناهضون للعولمة في كتابهم *الإمبراطورية* (كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 2000) على أن التطرف الإسلامي "الأصولية" (وهي تسمية خاطئة على كل حال) "يمكن فهمها بطريقة أفضل على أنها مشروع لما بعد الحداثة وليس مشروع لما قبل الحداثة، فيجب الاعتراف بأصولية ما بعد الحداثة في إطار رفضها للحداثة باعتبارها سلاح للهيمنة الأوروبية الأميركية، وفي هذه الحالة تكون الأصولية الإسلامية هي بالفعل الحالة النموذجية". (صفحة 149). ويقدم كتاب الإمبراطورية، من بين أشياء أخرى، تبريرات للهجمات الإرهابية على المؤسسات التجارية، وللقتل بالجملة وللرقابة الشمولية؛ فهذه المواضيع حجبت بطبقة رقيقة من نمط معتم ولا يمكن قراءتها. انظر على سبيل المثال صفحة 36-38 ("التدخل الأخلاقي"، أي بمعنى أن تمت إدانة انتقادات الأنظمة الاستبدادية القاتلة اللفظية، وتم رفض مصطلح "الإرهابية" باعتبار أنه انخفاض مفاهيمي واصطلاحي بحت متأصل في عقلية الشرطة") صفحة 65-66 (ألسنا نمتلك الأسلحة والأموال بالفعل؟ تلك الأموال التي يصر مكيافيلي على أنها ضرورية هي في الواقع تتواجد في إنتاجية الجموع وفي الفاعل الفوري للإنتاج السياسي الحيوي ولإعادة إنتاجه. وقد يرد هذا النوع من الأسلحة في الإمكانات المتزايدة لتخريب وتدمير الأنظمة الطفيلية للإشراف على ما بعد الحداثة.")، وفي صفحة 154-56 (لن تجعلنا الحقيقة أحرارا، ولكن السيطرة على إنتاج الحقيقة هي ما سيحررنا، ولا تكمن التحررية في التنقل والاختلاط وإنما في السيطرة على التنقل والركود والسيطرة على النقاء والخلط. إن العمولة الحقيقية للإمبراطورية هي في الجمعيات التأسيسية والمصانع الاجتماعية لإنتاج الحقيقة").

[30] مارتن هيدجر Martin Heidegger في الكينونة والزمن، ترجمة John Stambaugh (البانيا: جامعة نيويورك، 1996) مثال على ذلك انظر صفحة 39-47.

قيمة كبيرة، فهي تعمل لساعات طويلة على النول اليدوي (غالبا ما يكون موصولا بشجرة؛ لقد قمت بتجربته ووجدته بالفعل لعمل شاق)لتصنع لها تنورة وترتديها، أو أن تبيعها لسيدة ثرية في نيويورك أو باريس أو روما فيمكنها، بالمال الذي ستكسبه، شراء العديد من الملابس أو نظارات طبية أو راديو أو دواء لعلاج حمى الضنك أو الكتب لأطفالها؛ فهي إذا لم تتعرض للسرقة بل على العكس من ذلك أصبحت أكثر ثراء، وهذا، من وجهة نظرها، ليس شيئا سيئا بغض النظر عن مدى تذمر الزوار الجانب الأكثر ثراء منها حول هذا الموضوع.

نحن نعلم أنه مع نمو الازدهار غالبا ما يتم إحياء الملابس التقليدية للسكان الأصليين باعتبارها مركزا للتصميم الإبداعي والابتكار، فعلى سبيل المثال، نجد أن الساري الذي تخلت عنه النساء الهنود مقابل الملابس الغربية عادوا إليه، بل أصبح من الأزياء الرفيعة المستوى مع تقدم الازدهار؛ فأصبح يعمل عليه أفضل مصممي الأزياء لإظهاره بصورة أفضل مما كان عليه.

- **الثقافة والهوية الشخصية**

ترتبط الأصالة الثقافية ارتباطا وثيقا بقضايا الهوية الشخصية؛ لأنه إذا بنيت هوية الشخص ضمن سياق ثقافي نقي وأصيل فقط ومن ثم اعترضتهاولاءات ثقافية غير أصيلة وغير نقيةتهدد بحل هذه الثقافة، فإن كل شخص سيكون مهتما بحماية أصالة أو نقاء تلك الثقافة. ويتم فهم الهوية الشخصية على أنها هوية مغلفة داخل هوية جماعية على نطاق أوسع لا مفر منها، وهكذا، طالبت فيكتوريا تاولي كوربوز Victoria Tauli-Corpuz(ربما بعجرفة) نيابة عن "ثلاث مائة مليون شخص من دعاة الأصالة في العالم" وقالت "إن ما نملكه هو هوية جماعية مع ملكية جماعية من الغابات والمياه والأراضي، وهذا يتناقض مع الفردانية والملكية الخاصة والحداثة والرأسمالية العالمية.[31]

ويقول مايكل ساندل- أستاذ في جامعة هارفرد- أن العضوية الثقافية، وبالتالي أولوية المجتمع، هي شرط لفهم الذات والهوية الشخصية، وأن المذهب الفرداني فشل بشكل عام في التعامل مع مشكلة الهوية الشخصية بشكل دقيق، فقال:

---

[31]فكتوريا تاولي كوربوز Victoria Tauli-Corpuz, "التنوع الثقافي: حق المطالبين بالأصالة في التميز والتنوع" في بدائل العولمة الاقتصادية (من الممكن تحقيق عالم أفضل)، تقرير عن منتدى العولمة الدولي، صفحة 65. ولم تقدم تاولي كوربوز ولا الكثير غيرها دليلا على أن دعاة الأصالة هم بطبيعتهم جماعيون، أو مناهضون للفردانية أوللملكية، فدعواهم تلك ما هي إلا مزاعم خالصة.

> لكـي تكـون تعبيراتنـا نافـذة، يجـب علينـا ألا نكـون خاضـعين بالكامـل وغيـر قـادرين علـى الاسـتحواذوأن نسـمح بـأن تحـدد غاياتنـا مقـدما؛ وإنمـا يجـب علينـا أن نكـون ذوات مكونـة مـن تطلعاتنا الأساسية ومتعلقاتنا، ومتطلعون للنمو والتحول فـي ضـوء فهمنـا لـذاتنا المـنقح. وبقـدر مـا يسـتوعب فهمنـا الـذاتي موضوعات أكثر توسـعا مـن الفـرد وحـده، سـواء كانـت عائلة أو قبيلة أو مدينة أو طبقة أو أمة أو شـعب فإنـه سـيتم تعريف المجتمع بمعناه التأسيسي.[32]

وهكذا سيكون لكل منا "فهم ذاتي تأسيسـي" وبدونها لن يكـون لـدينا هويـة ثابتـة، وهـذا الفهـم الـذاتي مـرتبط ارتباطـا وثيقـا مـع "العائلـة أو القبيلـة أو المدينـة أو الأمـة أو الشـعب"، وأن مـا يـتم التعـرف عليـه لـيس الإنسـان المتفرد عدديا وماديا وإنما الشخص الجماعي.

ويرى سـاندل أنـه مـن الممكـن أن يتحـول المبـدأ المعرفـي إلـى مبـدأ وجـودي فيقـول: "إن هـذا المفهـوم (يقصـد بـه المفهـوم التأسيسـي) يصـف إطـارا للفهم الذاتي الذي يمكن تمييزه عن مشاعر وتصرفات الأفراد داخل الإطار وفـي بعـض الأحيـان يكـون سـابقا لهمـا".[33]ولأن الفهـم المشـترك ضـروري لفهمنـا الـذاتي، أي بمعنـى، لأنـه تـم التأكيـد علـى أن يكـون الفهـم المشـترك معيـار معرفـي للمعرفـة الذاتيـة، فلقـد تـم التأكيـد علـى أن هـذه التفاهمـات المشتركة هي المكونة لهواياتنا، وبالتالي فإن "حدود الذات لم تعد ثابتة ولم تعد متفردة مسبقا وتعطى صفة الأسبقية للخبرات"[34].

إن هذه الحركة غير مبررة، لأنه "حتى وإن كان هذا أمر مؤكد لن يترتب عليـه أن تكون تلك العلاقـات أي شـيء آخر غير أشـخاص متميـزون، وإذا مـا افترضـنا خلاف ذلك، فإن ما نفترضه هو استنتاج باطـل عـن أن الاعتبـارات المعرفيـة تـدخل فـي الدسـتور مـن أوجـه معروفـة".[35] فـأن يتقاسـم الأفـراد مفـاهيم

---

[32] مايكل ساندل Michael Sandel، الليبرالية وحدود العدالة، (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج،1982)، صفحة 172.

[33] مايكل ساندل Michael Sandel، الليبرالية وحدود العدالة صفحة 174.

[34] مايكل ساندل Michael Sandel، الليبرالية وحدود العدالة صفحة 183.

[35] جون جيه هاالدين John J. Haldane، "الأفراد ونظرية العدالة" السبب 27، رقم 2، ديسمبر 1985، صفحة 195. هذا النقـاش القديم يمكن تتبع النقاط المهمة فيه في الجدل بين "الرشدية اللاتينيه Latin Averroists" وبالأخص الجدل حـول مـا إذا كـان هنـاك "روح فكريـة" واحـدة لجميـع البشـرية بـين كـل مـن سـيجر Siger فـي باربانـت Brabant والقـديس تومـاس أكوينـاس Thomas Aquinas. تقول الرشدية Averroists بأنه لكي يعرف شخصين الشيء نفسه يجب أن يكون لديهما نفس النموذج الذي يثير إعجاب عامل العقل في نفس المادة، أو العقل (المحتمل)؛ ولكي يعرفوا نفس النموذج يجب أن يكـون لـديهم مـادة عقليـة مشـتركة. ولقـد أفـاد البعض في القرن الثالث عشر بأن تلك الأطروحة أثارت آثار جذرية حول المسؤوليات الأخلاقية للفرد: إذا كان بيتر بخير؛ فأنا أيضا سأكون بخير، فطالما أننا نتقاسم ذات الروح العقلية فإذا أنا حر في الانخراط في أي سلوك آثم أرغب به طالما أنني أعلم بأني سأكون بخير لو مهما يكن. ولقد رد توماس أكويناس على هذا بأن الأنواع الواضحة ليست النموذج الذي يصل إلى أعلى درجات الوضـوح بالمعنى الحرفي للوضوح وإنما بالنسبة لما نعرفه نحن عن الوضوح. انظر إلى سيغر من براب انتSiger of Brabant "الـروح العقلية" في فلسفة القرون الوسطى، من القديس أوغستين إلى القديس نيكـولاس مـن كوسـا Nicholas of Cusa، تحريـر جـون إف

العدالة والعطف وفهم الذات لا يعني ببساطة زوال الحدود فيما بين هؤلاء الأفراد واندماجهم في تفاهمات طائفية، فكما قال جون هالدين John Haldane "لا يمكن للخصائص أن تكون مشتركة إلا في حال كانت مقترنة بحامليها ممن هم في الأساس متنوعون عدديا".[36]

من المؤكد أن ساندل كان مخطأ حين أكد على أن الناس الذين يشتركون في "نفس" الثقافة لهم نفس المصير، وبالفعل، هذا لا يؤدي حتى إلى أنهم يشتركون في نفس التفاهمات الذاتية. فالمجتمعات الحديثة تضم مثل هذه الثروة من التفاهمات الذاتية المختلفة حيث التأكيد على هوية الشخص الذي لا معنى له يتحدد بشكل فريد من خلال ثقافة متجانسة.

وتماما مثل ما أن هوية كل ثقافة عالمية قد تكون بالضرورة محور اهتمام متحول داخل تأثيرات متداخلة؛ كذلك هوية الشخص قد تكون محور اهتمام متحول داخل تأثيرات متداخلة.[37] وهذا لا يعني أنه ليس هناك خصائص عرقية أو وطنية، وليس هناك قواسم مشتركة بين الأشخاص المميزون عن بعض، ولكن تسليط الضوء على هذا الأمر لا يعتبر نفيا للكونية ولا لأي

ويبل John F. Wippel وألن بي والتر Allan B. Wolter، O.F.M.(لندن: كوليار ماكميلان للنشر، 1969). وانظر إلى توماس أكويناس "في وحدة العقل مقابل الرشدية" (ميلووكي: مطبعة جامعة ماركويتي، 1968).

[36] جون جيهالدينJohn J. Haldane"الأفراد ونظرية العدالة" صفحة 196. هذه الخطوة في أساسها مطابقة لخطوة ساندل، ولقد قامت بها آنا اليزابيتا غالوتي Anna Elisabetta Galeotti في انتقادها لنظرية فريدريك هايك التحررية عن المساواة والنظام العفوي التي قالت عنها أنها تفترض مسبقا وجود فكرة "المجتمع/العضوية" حيث قالت "إن السعي البسيط من أجل تحقيق التحررية السلبية ومن أجل الحيادية والمساواة وسيادة القانون أمرٌ منطقي مقابل عالم من الأفراد المستقلون بتوجهاتهم الخاصة في تحديد هواياتهم وخطط الحياة والتصورات الجزئية المستقلة لحمايتها من التأثيرات المدمرة. ولكن نظرية هايك الاجتماعية ترى أن الفرد الواحد بمعزل عن الآخرين سيخسر هويته والفهم المشترك إذا لم يكن هناك قواعد وروابط مرتبطة بالسياق وبالبيئة؛ وبالتالي فإن الحرية الناتجة ستكون خالية من أي معنى. وإذا كانت الحاجة للمجتمع في نظرية هايك تعرف بأنها حاسمة، فهل هي إذا معقولة في المجال السياسي على افتراض أن الأفراد يتصرفون ككيانات مستقلة؟" (آن اليزبيتا غالوتي "الفردانية والقوانين الاجتماعية والتقاليد: غالوتي عن هايك" *النظرية السياسية* 17، رقم 1، فبراير 1989. يربط تشارلز تايلور هذا النوع من الادعاءات مباشرة بالتساؤل عن الالتزامات السياسية بالقول بأن الخصائص التأسيسية المزعومة للحكم الذاتي التي حطمت القيود بين الأنفس تولد التزامات مباشرة للنفس العظمى، وربط ذلك مع نظرة عن الدولة ("المجتمع السياسي") على أنه النفس التأسيسية التي ندين لها بالولاء: "والآن من الممكن أن ينشأ المجتمع والثقافة المواتية للحرية من الجمعيات العفوية المجتمعات المحلية الفوضوية. ولكن يبدو أننا بحاجة للسجل التاريخي أكثر مما نحن بحاجة لبعض الأنواع من المجتمعات السياسية، وإذا ما كان هذا صحيحا فإنه يجب علينا أن نعترف بالتزام ينتمي لهذا النوع من المجتمعات لتأكيد الحرية". (تشارلز تايلور، "المذهب الذري"، في *الفلسفة وعلم الإنسان: ورقة فلسفية، المجلد الثاني*) (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1985)، صفحة 208. ومن الجدير بالذكر أن هايك لا يتفق مع كلا الحالتين: أولا: هو أن هناك مجتمع تأسيسي أوسع حيث يتحتم على الأفراد أن يذوبوا فيه؛ ثانيا: الرغبة في تحقيق دولة موحدة بدلا من تحقيق "جمعيات عفوية من لمجتمعات المحلية الفوضوية" المسئولة عن حالات حريتنا والمساواة فيما بيننا وسيادة القانون. وكما أشار هايك في الغرور ال مميتfatal conceit، (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو،1988) "إحياء الحضارة الأوروبية" (والنمو المصاحب للنظام والقانون والثقافة) بأن أصولها ومبررات وجودها تعود إلى الفوضى السياسية" (صفحة 33)، أي أنها تعود إلى تقسيم أوروبا إلى ولايات قضائية متداخلة ومتنافسة مع تكاليف نهائية منخفضة نسبيا. إن الإجابة التي سيقدمها هايك (والعديد من المؤرخين القانونيين والاقتصاديين والسياسيين)، بصرف النظر عن أي من "المجتمعات التأسيسية" الشاملة التي يجب أن تدين بالولاء، على تساؤل غالوتي الاستفتاحي (هل يمكن للنظريات السياسية، في إطارها النظري، الاستغناء عن أي إشارة مرجعية لمفهوم عضوية المجتمع؟) ستكون "نعم".

[37] انظر إلى *ما وراء الطبيعة الرابع والثاني*. 24 لأرسطو "في بعض الحالات تكون الوحدة مرجعية، وفي حالات أخرى تكون تعاقبية". أرسطو، ما وراء الطبيعة، ترجمة Hugh Tredennick (كامبريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1933)، 1005a11، صفحة 157. قد تكون هوية الذات مفهومة أكثر في إطار "التواتر" التي كتب عنها أرسطو، والتي تم تفسيرها في شكل نظرية "المتصلالأقرب closest continuers" التي قدمها روبرت نوزيك Robert Nozick في انتقاد نظرية "الملكية": قد تمحى عناصر هوية الشخص أو قد تضاف، وبذلك وبمرور الوقت لن يبقى هناك أي عنصر من وقت ماض، ولكن لا تزال المجموعة متطابقة مع مرور الوقت. انظر إلى روبرت نوزيك، تفسيرات فلسفية، (كامبريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1981) صفحة 29-114.

نظرية تتفق مع النظرية الكونية. وبالفعل، سيكون من المستحيل إدراك الطبيعة المشتركة للبشرية في غياب أي من الاختلافات الممكن تحديدها؛ فلا يمكن إدراك "الشَبَه" بدون "الغير" ولا "الواحد" بدون "العديد". وليس أمر مخجلا أن نعترف بأننا نتبنى الاعتقادات والفهم الذاتي الذي نؤمن بأنه صحيحا أو نافعا أو مثيرا للاهتمام أو ما نعتقد أنه أخلاقي أو ممتع من أشخاص آخرون أو من ثقافات أخرى أو من لغات أخرى، بل هو مجرد إدراك للحقيقة. ينكر المنهج المجتمعي بشكل غير مباشر أن هوية الشخص قد تتشكل من خلال الفهم الذاتي العالمي والفردي والكوني؛ فالمسلمون أو المسيحيون المتدينون، على سبيل المثال، يرون أن تمسكهم بعقيدة دينية عالمية على أنها المكونة لهويتهم ليست مشابهة بتمسكهم بأصولهم الأميركية أو الألبانية أو العربية. إن هذه الهويات شائعة جدا وبالتالي هي ممكنة، ولقد قدم المنظرون الجماعيين والطائفيين سببا ضعيفا لأن نعتقد بأنهم أقل سعادة وأكثر فقرا من الهويات التي أخذت طابعا محليا. يمكننا إذا أن نميز بين ثلاثة على الأقل من التفاهمات المختلفة الواسعة للهوية الشخصية:

1) النظريات "الغليظة"، وهي مرتبطة بمجموعة واسعة من أنصار الجماعية وأنصار الطائفية، وتنص على أن الفرد يتشكل وفقا لكل عناصر الثقافة المعقد (أو ربما وفقا لمعظمها أو أهمها)؛ فهذه العناصر مجتمعة تعتبر شرطا ضروريا وثابتا للهوية.

2) النظريات "الرقيقة"، وهي تلك المرتبطة بإمانويل كانت Immanuel Kant وأتباعه، والتي تنص على أن هوية الفرد مرتبطة بخاصية عرفية بحتة من الوعي، مثل وحدة الإدراك المتعالي.

3) النظريات "المحورية" مثل نظرية "ال تواترsuccession" لأرسطو ونظرية نوزيك"المتصل الأقرب *closest continuer*" حيث تكون "أرق" من النظريات الجماعية لكي يمكن أن تضاف عناصر الهوية الفردية أو أن تطرح دون المساس بهوية الشخص؛ وتكون "أغلظ" من النظريات الشكلية أو المجردة ليتم تعريف كل شخص وإعطاءه صفة الفردانية ولكي يتم تمييزه عن غيره بالرجوع إلى الصفات الخاصة به. وتدرك النظريات المحورية أن الهوية الشخصية يمكن أن تكون نابعة من كلا من الظروف والاختيار، فهي تلتقط بشكل أفضل الأساليب التي يمكن لعناصر هوية الفرد أن تتغير من خلالها بمرور الوقت بدون تفكيكها إلى أجزاء متباينةغير مترابطة. وتختلف النظرية المحورية عن النظرية "الغليظة" بأنها لا تستبعد انتقال الأشخاص الملحوظ والمعروف من ثقافة إلى أخرى بدون فقدان الذات؛

وأيضا تختلف عن النظرية "الرقيقة" في أنها تقر بأن التزامات الشخص ليست مجرد نوعا من الزخارف الظواهرية المرتبطة بشكل مجرد بكائن (أو بموضوع) خارق للطبيعة. وعلى العكس من كل من النظريات الرقيقة والنظريات الغليظة على حد سواء، فإن النظريات المحورية للهوية الشخصية توفر جزءا معقولا من المبدأ الخارق للطبيعة من أجل تحقيق عالم معولم من الأشخاص الأحرار بشكل متزايد.

قد يكون وجود نموذج للتفاعل الاجتماعي مفيدا؛ فإذا حاولنا تصور هوية جماعية بشكل هندسي فإنه سيكون لدينا سلسلة من الدوائر متحدة المركز، بحيث تشكل دائرة "الثقافة" الدوائر الخارجية، وهذه الدوائر ستكون أشبه بالقشرة الصلبة بحيث تحافظ على الهوية المنفصلة للأشخاص الذين يجدون أنفسهم داخل هذه الدائرة. ولكن هذه الصورة لا يمكن البدء بها (وفقا للمعايير الحديثة) حتى لوصف الأنظمة الاجتماعية الصغير نسبيا التي هي عبارة عن مجموعات متزايدة من الدوائر المتداخلة المتصلة عبر تقاطعات مع الدوائر التي يراها أصحاب منهج "القشرة الصلبة" على أنها خارج الثقافة تماما.[38] ولقد أطلق جورج سيميل Georg Simmel، الذي كان مهتما بعملية المفاضلة والتميز، على العلاقة بين الهوية والانتماءات الاجتماعية صفة "تقاطع الدوائر الاجتماعية" ("Die Kreuzung sozialer Kreise"):

> تشكل الجماعات التي ينتمي إليها الفرد نظاما من الإحداثيات، كما لو أن كل مجموعة جديدة يصبح منتميا لها تحوطه بشكل أفضل على نحو لا لبس فيه. فانتماء الفرد لإحدى هذه الجماعات يترك له مجالا واسعا من حرية التصرف، ولكن كلما زاد عدد الجماعات التي ينتمي إليها الفرد كلما زادت احتمالية أن الأشخاص الآخرين سيحملون نفس التركيبة من جماعة الانتماءات، بحيث يمكن أن "تتقاطع" هذه المجموعات مرة أخرى [مع فرد ثان].[39]

كلما قلت الدائرة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص والتي تتطلب عضوية في دائرة أخرى كلما زادت حداثة مجموعة العلاقات، وبالتالي :

---

[38] لقد قام أوتو فون غيريك Otto von Gierke بعمل ريادي في وصف طبية الارتباط الحديث، فقد كتب: "ليس هناك ارتباط حديث من المواطنون يضم البشرية جمعاء؛ وحتى من الناحية الاقتصادية: يتم تعريف جانب من شخصيتهم الاقتصادية التي تشكل جزء من الرابطة " أوتو فون غيريك، المنظور التاريخي للمجتمع، ترجمة مايري فستشر، تحرير أنتوني بلاك (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1990)، صفحة 208. هذا الكتاب مقتبس من Gierke’s Das Deutsche Genossenschaftsrecht.

[39] جورج سيميل Georg Simmel "شبكة انتماءات الجماعة" (*Die Kreuzung sozialer Kreise*) في "الصراع" و"شبكة انتماءات الجماعة" ترجمة كورت وولف ورينارد بيندكس (على التوالي) (نيويورك: الطبعة الحرة، 1955) صفحة 140.

> يختلف النمط الحديث اختلاف كبير عن النمط المركزي لجماعة الانتماءات بقدر أهمية إنجازات الشخص، فقد ينتمي اليوم شخص إلى رابطة علمية، بصرف النظر عن منصبه المهني، وقد يجتمع بمجلس إدارة شركة ويحتل مكانة شرفية في إدارة المدينة؛ فمثل هذا الشخص يمكن تحديده بوضوح اجتماعيا، فمشاركته القليلة في مجموعة واحدة بحد ذاتها تفرض عليه المشاركة في مجموعة أخرى؛ فهو معين اجتماعيا بمعنى أن الجماعات ستتقاطع معه بحكم انتمائه لهم.[40]

إن التضمين في مفهوم الثقافة الذي تشتمل عليه نظريات الهوية الجماعية هو فهم ثابت لما تتألف منه الثقافة، ولكن لكي نصف ثقافة بأنها ثقافة حية يجب أن تكون قادرة على التغير، ولكن الإصرار بأن لا تختلط بالثقافات الأخرى، أوأن تكون "محمية" خلف حواجز ضد التجارة وأشكال التأثيرات الخارجية الأخرى فإن هذا يجعلها تذبل وتموت. كما أنه أيضا يفرض على الناس "هوية" أو تصور عن ذاتهم هم أنفسهم لا يشتركون مع هذا التصور، بحيث يتم التجاوز عن خياراتهم بالإكراه من أجل "حماية" تلك الرؤية. ولقد عبر عنها ماريو فارغاس يوسا قائلا: "عن السعي من أجل فرض هوية ثقافية على الناس يعادل احتجازهم في سجن وحرمانهم من أغلى الحريات؛ ألا وهو حرمانهم من حق اختيار ماذا وكيف ومن يريدون أن يكونوا."[41]

إن الافتراض القائل بأن إدخال المستجدات الثقافية إلى ثقافة موجودة يعني فرض أنظمة من المعاني على أعضاء تلك الثقافات، يقوم على افتراض أن أعضاء تلك الثقافات هم ببساطة خاملون وغير قادرين على خلق أشكال جديدة من المعاني. ولقد تساءل كل من جوانا برادنباك Joana Breidenbach وإينا زوكايغل InaZukrigl"ماذا عن معنى أن يتعلق الناس المحليون بالسلع والأفكارالموزعة عالميا؟[42] وأشاروا أيضا إلى أنه حتى

---

[40] جورج سيميل "شبكة انتماءات الجماعة"، صفحة 150. ولقد أسهب ماريو فارغاس ليوسا Mario Vargas Llosa في الحديث عن هذا الموضوع في دفاعه عن التجارة العالمية الحرة: "إن مفهوم الهوية الثقافية خطير، فيبدو من وجهة النظر الاجتماعية يبدو مشبوها ومصطنعا، وأما من الناحية السياسية فهو يهدد أغلى إنجازات البشرية؛ ألا وهي الحرية. وأنا لا أنكر أن الناس الذين يتكلمون نفس اللغة يواجهون نفس المشاكل ويدينون بنفس الديانات وتحمل عاداتهم نفس الخصائص، ولكن لا يمكن لهذا المذهب الجماعي أبدا تحديد كل من هذه الأشياء التي يشتركون فيها، ويلغي مجموع السمات والصفات الفريدة التي تميز أحد أعضاء المجموعة عن غيره من باقي الأعضاء أو أن يحصر هذه الصفات في مستوى ثانوي متعالي." ماريو فارغاس ليوسا، "ثقافة التحررية"، السياسة الأجنبية، يناير/ فبراير 2001.

[41] ماريو فاغاس يوسا، الثقافة التحررية.

[42] جوانا برادنباك Joana Breidenbach وإينا زوكايغل Ina Zukrigl"فعاليات العولمة الثقافية: أسطورة العولمة الثقافية: http://www.inst.at/studies/collab/breidenb.htm

الـذين يكرهـون مطـاعم ماكدونالـدز يمتلكـون معـان مختلفـة فـي ثقافـات مختلفة.[43] وكما وضح تايلور كوين في كتابه كيف تم تخصيص المواد من سياق ثقافي واحد لأغراض جمالية أو فنية في ثقافات أخرى. فاستخدمت فرقة الترينيداد Trinidad الموسيقية البراميل المعدنية وأنشئوا موسيقى البراميـل المعدنيـة الشـهيرة للمتـاجرة بالبطانيـات التـي أعيـد نسـجها وصـبغها فـي أعمـال فائقـة الجمـال.[44] إن اسـتقطاب المـواد والأفكـار والمنـاهج مـن الخـارج سـيجعل الثقافـة حيـه علـى الـدوام، وأمـا البـديل المفضـل لـدى أعـداء العولمـة هـو "الحفـاظ" علـى الثقافـات بـالإكراه كمـا يحافظ المرء على الحشرات عن طريق تثبيتها بدبوس على لوحة بغرض عرضها.

• **تمكين النخبة**

كثيـرا مـا يـتم التأكيـد علـى لغـة الهويـة الجماعيـة مقرونـة بالـدعوة إلـى "الموافقة الواعية"، وعادة ما يرتبط هذا المعيار بالفردانية التحررية؛ ولكن الفـرق بـين "الموافقـة الواعيـة" فـي إطـار الجماعيـة وبـين التحرريـة هـو أن الكيان الذي ستتم "توعيته" ليعطي "الموافقة" ليس فردا بشرا ولا جمعية تشكلت طوعا من البشر؛ إنما هو كيان جمعي. هذا النهج يكشف عن سوء فهم عميق لكيفية ارتباط الأفراد بالجماعات؛ يقع كل منهم في مغالطة ملموسـة فـي غيـر محلهـا. إن الخطـأ هنـا يكمـن فـي الانتقـال مـن وجـود مجموعة إلى معاملة هذه المجموعة على أنها فرد آخر بذاته، تماما مثل الأفراد المكونين للمجموعة. ولا يترتب على التحريرية الفردانية بأنه لا يوجد هنـاك "شـيء" كـالمجتمع ولا أنـه لا يمكننـا التحـدث بشـكل هـادف عـن المجموعـات؛ فوجـود الأشـجار لا يعنـي أنـه لا يمكننـا الحـديث عـن الغابـات، تمامـا مثـل البنـاء؛ هـو لـيس مجموعـة مـن الطـوب وإنمـا هـو الطـوب والعلاقـات فيمـا بينـه هـو مـا يشـكل البنـاء. إذا فـالمجتمع لـيس شـخص بحقوقه الخاصة ولكنه مجموع الأفراد مع مجموع العلاقات المعقدة فيما بينهم، كما أنه ليس مجرد مجموعة من الأفراد ولا هو جزء منفصل من شيء "أكبر أو أفضل". والجماعة ليست شخص آخر يمكنه إعطاء الموافقة

[43] أحد الأمثلة التي قدموها بهذا الصدد هو ظهور ماكدونالدز في بكين كبديل غير منافس للولائم الباذخة، طالما أن "قائمة الطعام محدودة وأصناف الطعام موحدة... وقلة أموال الناس أصبحت ماكدونالدز أفضل بديل."
لقد تناول توماس لارسون في كتابه "السباق نحو القمة: القصة الحقيقية للعولمة" الطرق العديدة التي يتم فيها تخصيص الأشياء وتقديرها من خلال الثقافات المختلفة المشتركة في التجارة السليمة. (واشنطن العاصمة: معهد كاتو، 2001) صفحة 83-89.

[44] تايلور كوين، التدمير الإبداعي: كيف تغير العولمة ثقافة العالم. صفحة 25-25، 43-46.

المسبقة لإدخال أو تبني أفكار جديدة بالطريقة نفسها التي يمكن فيها للفرد إعطاء الموافقة المسبقة للإدارة لإجراء طبي جديد.
لقد وضع المؤرخ باركر تي مون Parker T. Moon هذه المسألة بشكل واضح في دراسته *الاستعمار والسياسة العالمية*:

> غالبا ما تحجب اللغة الحقيقة، فكثيرا ما تعمى أبصارنا عن وقائع العلاقات الدولية من خلال الحيل الكلامية، فعندما يستخدم المرء كلمة "فرانس France" الأحادية المقطع يظنها آخر كوحدة أي كيان؛ وعندما نحاول تجنب التكرار المحرج فإننا نستخدم ضمير الغائب للعاقل فنقول "أرسلت فرنسا قواتها (her) لفتح تونس" فهنا لا ننسب الوحدة فقط وإنما الصفة الشخصية لهذا البلد أيضا. إن الكلمات بذاتها تخفي الحقائق وتجعل من العلاقات الدولية تمثيلية براقة شخصياتها الأمم. ويكون من السهل جدا أن ن ننسى أن النساء والرجال بلحمهم ودمهم هم الممثلون الحقيقيون. كيف سيكون الاختلاف لو لم يكن هناك كلمة مثل"فرنسا France" وان نقول بدلا منها ثمانية وثلاثون مليون من الرجال والنساء والأطفال وممن يختلفون في الاهتمامات والمعتقدات والقاطنين في منطقة تبلغ مساحتها 218000 ميل مربع! عندها سيجب علينا أن نصف الحملة على تونس بدقة أكثر كما يلي: "هناك عدد قليل من بين ثلاثة وثمانين مليون شخص قاموا بإرسال ثلاثون ألف آخرون لاحتلال تونس". إن وضع الحقائق بهذا الشكل يجعلنا نتساءل مباشرة، أو بالأحرى نطرح العديد من التساؤلات، من هم "العدد القليل"؟ ولماذا أرسلوا الثلاثون ألف إلى تونس؟ ولماذا انصاع الثلاثون ألف لأمر العدد القليل؟
>
> لم تقوم "الأمم" بتشييد بناء الإمبراطورية؛ إنما البشر هم من قاموا بذلك. فالمشكلة التي نواجهها إذا هي أن نكتشف من هم أولئك البشر ومن هم الفاعلون ومن هم الأقليات المهتمون الناشطون في كل أمة ومن هم المهتمون المباشرون بالاستعمار، ثم بعد ذلك نقوم بتحليل الأسباب

من وراء جعل الأغلبية تتحمل عبء وتكاليف الحروب التي يقتضيها التوسع الاستعماري.[45]

إن معاملة الجماعة كشخص بإمكانه إعطاء "الموافقة المسبقة" لاعتماد التكنولوجيا الحديثة أو الأفكار أو الممارسات يغفل المسائل السياسية الهامة التي تدور حول تفسيرات المسؤولية الأخلاقية، بدلا منتسليط الضوء عليها، وهذه المسائل لا يمكن المطالبة بها ببساطة في حدود موضوع تشخيص المجموعة، فأن تقترح تشخيص المجموعة يعني أن تلبس عباءة التصوف حول أفعال صناع السياسة الحقيقيون -الأفراد من لحم ودم- وليس حول التجمعات الشبحية. إن الإصرار على الموافقة الجماعية بدلا من الموافقة الفردانية يعني تلك الحالة الثابتة التي سيعطي فيها البعض (سواء كانوا من الأقلية أو من الأغلبية أو أصحاب الشعبية من ذوي السلطة) الموافقة للآخرين. فإذا كانت الهوية الثقافية مفهوم جماعي، وإذا كان يجب على "الثقافة" أن تحافظ أصالتها إن كان لزاما عليها أن توفر الهوية الجماعية الضرورية للهوية الشخصية، فإنه يترتب على ذلك أنه يجب على بعض الأشخاص أن يحددوا ما هو الأصيل في الثقافة وما هو غير الأصيل فيها. في بعض الأحيان لا تكون المجموعة التي تصر على أن تكون مخولة بتحديد ما هو الأصيل موجهة من قبل أعضاء الثقافة المعنية، وإنما تكون موجهة من الخارج؛ ممن يسعون لحماية الثقافة من الفساد الذي سيحصل بسبب الاتصال بالخارج، وهؤلاء هم من الناشطون المناهضون للعولمة من الدول الغنية. فلقد فشلوا في تقدير إنسانية الفقراء فأصبحوا يرونهم ليس كمصدر للإبداع الثقافي وإنما كحيوانات أليفة غريبة، إذا هدفهم مع هذه الشعوب الفقيرة في العالم هو تحويلهم لحدائق حيوان حيث يتم عرض "السكان الأصليون" في "مستوطنات بشرية أصيلة"، فهم لا يرونهم كبشر على الإطلاق. ولكي يتم تطبيق القيود حول هذه المسألة، يجب أن يتدخل أحد من أصحاب السلطة ليحدد ما هو الذي يمثل جزء من الثقافة وما هو ليس جزءا منها. ومن حيث المبدأ يبدوا أن كل شيء تقريبا يمكن إدراجه ضمن "الثقافة" ويفهم على أنه "معتقدات وقيم وأساليب الحياة اليومية للناس العاديين"،[46] وهذا يشمل كل شيء؛ ابتداءً من إنتاج الأرز، (مثل الحماية اليابانية لمزارعي الأرز النافذين والمحميين والذين يتمتعون بممثلية مختلفة عن غيرهم في البرلمان

---

[45]باركر تي مون Parker T. Moon، الاستعمار والسياسات العالمية (نيو يورك: شركة ماكميلان، 1926)، صفحة 58.

[46]بيتر بيرغر Peter Berger، "مقدمة: الفاعلية الثقافية للعولمة" في *العولمة المتعددة: التنوع الثقافي في العالم المعاصر*، صفحة 2.

[السياسي والمطبخي على حد السواء] والذين يجبرون المستهلكون اليابانيون لدفع أسعار عالية للأرز المنتج محلياً)، إلى المحطات الإذاعية والتلفزيونية، (مثل القيود الأميركية على المفروضة على الأجانب فيما يخص تراخيص البث)، وإلى التنقيب عن الفحم، (مثل المناشدات الحماسية نيابة عن طرق الحياة "التقليدية" المرتبطة بمناجم الفحم التي لم يعد العمل فيها مربحاً)، وانتهاء بتقنية المعلومات في وقتنا الحاضر (مثل الشكاوى العديدة من برامج الكمبيوتر المدفوعة مسبقا للتعاقد الخارجي مع مبرمجين في الهند). من ممكن أن يكون مخولا باتخاذ مثل هذه القرارات، وكيف؟

إن أحد الحلول الممكن تقديمها هو أن يتم الاعتماد على "خبراء الثقافة" ولكن هذا يحتم علينا أن نعرف مسبقا من هو المترجم المناسب والأصيل للحديث عن الثقافة؟؛ وهناك حل آخر وهو الاعتماد على أصحاب السلطة السياسية المحلية ممن يمكن وصفهم بأنهم أصحاب السلطة الأبوية والاستبدادية، العازمين على الإبقاء على السلطة أكثر من غيرهم من أعضاء ثقافتهم؛ وبالطبع هناك نهج آخر ألا وهو الاعتماد على الناشطون الأثرياء ممن عينوا أنفسهم من الخارج ليكونوا بمثابة "خبراء ثقافيون" فيقرروا ما يمكن للفقراء أن يستوردوه وما يمكن أن يتاجروا به أو يتبنوه وما يلائمهم.

إن هذا المشروع برمته يذكرنا بتلك الأيام في ألمانيا عندما كان "خبراء الثقافة" مخولون بحرمان الألمان من الاستمتاع بما أسموه بـ "الفن المنحط". لقد كان لزاما على خبراء الثقافة تعريف الألمانية، فهناك الملايين من الألمان ممن استمتعوا (أو الذين استمتعوا إذا ما سمحت لهم الفرصة) بموسيقى الجاز وموسيقى السوينغ والفن التجريدي أو ما شابه ذلك حرموا من هذه التجربة من قبل أصحاب السلطة المخولون بتحديد ما هو بالفعل ألماني الأصل وما هو غير ذلك لحماية الثقافة الألمانية من التلوث. [47]

و. التجارة والتغير والحرية

ليس هناك أي من الدفاعات السابقة عن الحرية الثقافية تشير بأنه ليس هناك ما يمكن ضياعه من جراء تغيير الثقافات، والمثال الذي يوضح أقصى خسارة حقيقية ممكن أن تحدث هو فقدان التنوع اللغوي؛ فأن تموت اللغة

[47] لمعرفة المزيد عن مقاومة تلك الأصالة المفروضة، انظر إلى مايكل إتش كاتير Michael H. Kater، الطبالون المختلفون: موسيقى الجاز في (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1992).

هذا يعني أن آخر المتحدثين بهذه اللغة بالفعل توقف عن التحدث بها، وبهذا تضيع الأغاني والقصص والقصائد وكل أشكال المعاني المعقدة. ولكن هذه الخسارة ليست دائما معادلة للخسارة الصافية، فقد يكون هناك سبب وجيه من وراء توقف المتحدثين عن التحدث بتلك اللغات. إن المكسب الصافي يتم تحقيقه حين يحدث التحول من لغة معينة يتحدث بها عدد قليل إلى لغة أخرى يتحدث بها عدد كبير وبشكل متزايد مثل اللغة الإسبانية اللغة السواحلية ولغة الماندارين. (وعلى العكس من التصور الشائع الذي مفاده أن اللغة الإنجليزية تتجه لأن تكون اللغة الرئيسية؛ هو أن الميزة التي تتميز بها اللغة الإنجليزية هي في كونها اللغة الثانية الشائعة، فمثلا، عندما يجتمع ناس من النرويج والمكسيك وإيران وتايلاند من المرجح أنهم سيتحدثون باللغة الإنجليزية بدلا من النرويجية أو اليوكاتيك المايا أو الفارسية أو التايلندية). هناك تكلفة لكل منفعة مختارة، وعلى الأخص ما تم التخلي عنه بالاختيار، وفي بعض الأحيان قد هذه التكلفة أكثر حدة على أولئك الذين لم يحصد ثمار المنفعة، مثل متحدثي اللغات المتحدث بها على نطاق واسع الذين استفادوا من استمرار وجود مجموعات لغوية صغيرة كمصدر للإلهام الثقافي دون تحمل تكاليف عزلتهم اللغوية. وعلى أي حال، فإن فقدان اللغة، الذي يعتبر خسارة كبيرة، لا يعني انقراض الثقافة بمجملها، فقد يستمر التعبير عن العديد من مكونات وتطويرها حتى بلغة أخرى الثقافة مثل العناصر اللاهوتية والفنية والعائلية وغيرها.

إن أخطر حالات الانقراض اللغوي لا يكاد يكون بسبب العولمة - بل وحتى ليست العولمة سببا من الأسباب (في مثل هذه الحالات يكون السبب "التقسيم الإقليمي" وليس العولمة، حيث سيكون هناك احتمال ضئيل لنشؤ لغو أوليم عالمية في وقت قريب). ويمكن في كثير من الأحيان أن تساهم العولمة في زيادة الحيوية الثقافية حتى في حالة المجموعات اللغوية الصغيرة نسبياً من خلال زيادة التواصل فيما بين هذه المجموعات عن طريق الاتصال المتزايد بين التجمعات السكانية المعزولة. ولقد صرح تسيرينغ غيالتسين Tsering Gyaltsen صاحب خدمة الإنترنت التي تربط 13 قرية جبلية نائية في نيبال لمراسل البي بي سي قائلا:

> نحن نوفر خدمة الإنترنت في الأماكن النائية لكي يتمكن السكان من إبراز أنفسهم، فربما يبقى الشباب في

منـازلهم فخـورين بكـونهم مـن الشـيربا بـدلا مـن الهـروب إلى كاتماندو أو أميركا.[48]

لقد قال لي بارون ميترا ذات مرة في مؤتمر في برلين بأنه تفاجأ برؤية طبعة ألمانية لكتب هاري بوتر في المكتبات الألمانية. ساهم غنى ألمانيا (على حد قولة: "البلد الصغير جدا") في ازدهار الثقافة الأدبية الألمانية، في حين أن الهند الفقيرة نسبيا لا يمكنها دعم طباعة هذه الكتب باللغات الهندية الأصلية؛ إذا فإن الثروة تدعم الثقافة. وهناك مثال صارخ على قدرة آيسلاند العالمية والمعولمة بدرجة عالية؛ فعدد سكانها قليل جدا، والمدينة الوحيدة التي تدعم الطرح الثقافي لازدهار الشعر الآيسلندي والروايات والمسرحيات والسينما والموسيقى والصحافة. وكانت ريكيافيك Reyjkavik هي المدينة الوحيدة التي قمت بزيارتها؛ وفي أحد الأمسيات رأيت ثلاث أشخاص تم تقديمهم على أنهم شعراء.

ولقد نتج عن العولمة أيضا وجود أشخاص مهتمون بتوثيق الثقافات والدفاع عنها وحتى بإحياء الثقافات المتراجعة، وكما صرح كاني زولام Kani Xulam في محاولة للترويج لبقاء مجموعة ثقافية "لقد كوننا صدقات من خلال الإنترنت في أماكن لا يمكننا الوصول لها، وأنا أتحدث عن كوريا الجنوبية ونيوزيلاندا وجنوب أفريقيا وكوستاريكا وأماكن أخرى كثيرة، فنحن لدينا عنوان وواجهة ورسالة للعالم".[49]

ليس هناك شيئا كامنا في مفهوم الثقافة الذي يتطلب من أهل النخبة المستثمرون مع قدرتهم على الاستثمار في حماية "ثقافة أصيلة" من خلال استخدام القوة لتجاوز اختيار أعضاء تلك الثقافات، فيمكن للثقافة أن تزدهر بدون فرض الدكتاتورية الثقافية.

ز. الخلاصة

الثقافات الحية تتغير، فهي تتشكل من خلال التغير فتشابه الثقافات ليس مجرد موضوع اختلافهم عن الثقافات الأخرى، وإنما اختلاف الثقافة عن نفسها مع مرور الوقت تماما مثل الشخص الذي ينمو من مرحلة الطفولة لمرحلة البلوغ فهو الشخص نفسه ولكنه فقط تغير.[50] يبدو أن العنصر الثقافي الأساسي للمجتمعات الأكثر فقرا هو فقرهم، حسب تعريف الملاحظون من المجتمعات الغنية. ولقد رأيت خيبة الأمل في وجوه الزوار

---

[48] دانيال لاك Daniel Lak "الطموح السامي للإنترنت في الهملايا" بي بي سي نيوز، أكتوبر 31، 2003: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/3230069.stm.

[49] تم نشرة على http://www.culturalsurvival.org

[50] أنا لا أقترح هذا النوع من النضج في الثقافات.

من الثقافات الغنية عندما رأوا الناس الفقراء مبتهجون ويرتدون ملابس رائعة ويردون على هواتفهم النقالة؛ هذا الوضع ليس أصيلا! فقد خرب الرحلة بأكملها، لقد سلبت ثقافتهم منهم! إنهم ضحايا الرأسمالية العالمية! لقد فوجئ أولئك المتغطرسون الذين يريدون إبقاء الشعوب الفقيرة في بيئاتها الأصلية مثل السحالي المختبئة في تربتها دون تغيير.
وبالرغم من أن رؤية الداليت ("الأصليون") أو المايا سكان الجبال يتحدثون في الهواتف النقالة قد يفسد على الزوار الأغنياء رحلتهم، إلا أن قدرة هذه الشعوب الفقيرة على التحدث مع أفراد أسرهم وأصدقائهم وزملاء العمل غالبا ما يكون ذا قيمه عالية لهم، ولا يجب أن ينظر له على أنه تهديدا لهويتهم الثقافية. فلقد جعلت العولمة الغنى والحرية أمرا ممكنا بالنسبة لشعوب الداليت والمايا دون الابتعاد عن حقيقة هويتهم. وبما أنه لا يجب أن تبقى الثقافة بمعزل عن كل ما هو جديد وفي حالة من الركود فأيضا لا يجب أن تبقى فقيرة.
إن التجارة حق أساسي من حقوق الإنسان، ولا يمكن الدفاع عن الحجج الثقافية التي تؤيد الحد من التجارة وإبقائها ضمن الحدود القومية، فالحمائية التجارية تديم الفقر لا الثقافة، ويجب مقاومتها ليس فقط من أجل تحقيق الكفاءة الاقتصادية فقط وإنما من أجل الثقافة فالثقافات تزدهر بازدهار الحرية والاقتصاد.

17. البنية التحتية: عامة أمخاصة؟

هناك الكثير من المناقشات العامة التي أثيرت مؤخرا بسبب المزاعم التي تؤكد انهيار "البنية التحتية" للاقتصاد الأميركي (على الأخص توفير السلع الإنتاجية من قبل الحكومة، مثل الطرق والجسور والمجاري وخدمات المياه). ولقد جاءت المحاولة التي قام بها الكونجرس المتعلقة بضرائب المواصلات الجديدة وزيادة الإنفاق الحكومي على خدمات النقل نتيجة لهذا المناقشات، ونظرا لحجم الاهتمام العام المكرس لهذه القضية؛ فإنه يجب التحقق من الافتراضات الكامنة خلف الحجج لتقديم الحكومة للسلع الإنتاجية بشكل عام وللبنية التحتية الاقتصادية بشكل خاص. هذا التحليل يركز بشكل أساسي على حجج "المنافع العامة" لتتخذ الدولة الإجراء المناسب، وهناك على الأقل حجتان بارزتان يقدمها أنصار تدخل الدولة، ولكني سأتطرق لهما بشكل سريع؛ فالأولى أخلاقية في طبيعتها وغالبا

ما تكون مقترنة بحجج المنفعة العامة وتناقضها.[51] ويقول البعض أنه يجب على الدولة إحباط رغبات المستهلكين وتغيير نمط الملكية الذي نشأ في الأسواق الطوعية؛ غالبا ما يبرر هذا العمل على أساس تحقيق "المساواة". ولقد قام روبرت نوزيك Robert Nozick - فيلسوف من جامعة هارفارد- وآخرون غيره بتحليل هذه الحجة بدقة وبطريقة مقنعة.[52] وهناك حجة شائعة أخرى تم تقديمها لمشاريع الأشغال العامة الحكومية وهي أن تقوم الحكومة "بخلق فرص العمل" أو أن تستعد لمواجهة التقلبات الدورية لتخرج الاقتصاد من حالة الإحباط. وهذه الحجة انتقدت من قبل خبراء الاقتصاد ابتداء من فريدريك باستيا Frederic Bastiat وانتهاء بفريدريك هايك F. A. Hayek، كما أثبتت أيضا التجربة التاريخية فشلها. وفيما عدا ذلك فإن نفقات الأشغال العامة ستكون مسايرة للاتجاهات الدورية في الطبيعة.[53]

فشل الأسواق

منذ أيام ديفيد هيوم David Hume -على الأقل- هناك العديد من الخبراء الاقتصاديون قالوا بأن إكراه الناس ضروري لتوفير بعض السلع الاقتصادية التي ينشدها المستهلكون، والتي لا يتم توفيرها في الأسواق بسبب السمات "العمومية"، كما تم تطوير العديد من تعريفات سلع المنافع العامة، ولكن أهم خاصيتين ذات صلة هما: الإمدادات المشتركة (أو الاستهلاك) وعدم استبعاد المستهلكون الذين لا يدفعون.

الإمدادات المشتركة (يطلق عليها أيضا الاستهلاك غير المتنافس عليه) تعني أن استهلاك شخص واحد للمنفعة لا يقلل من استهلاك شخص آخر لنفس المنفعة، فمثلا إذا تم بث إشارة على الطيف الكهرومغناطيسي فإن استخدام أحد المستقبلون لها لا يقلل من وصول الآخرين لنفس هذه الإشارة. أما عدم الاستبعاد فيعني أنه إذا استهلك المنفعة شخص واحد فإنه لا يمكن أن عمليا أن تحجب هذه المنفعة عن شخص آخر أو عن عدة أشخاص، فمثلا شعاع الضوء المرسل من منارة

نشرت هذه المقالة في كاتو، تقرير السياسة.

[51] ومع ذلك فإن لستر ثورو Lester Thurow قال بأنه فقط هناك أنواع محددة من إعادة توزيع الدخل يمكن وصفها بأنها منافع عامة. انظر إلى "توزيع الدخل باعتباره منافع عامة خالصة" مجلة الاقتصاديات الفصلية (مايو، 1971).

[52] روبرت نوزيك Robert Nozick، الفوضى والدولة والمثالية (نيويورك: الكتب الأساسية، 1974) انظر أيضا إلى ريتشارد بيم اكنزي Richard B. McKenzie، "الضرائب وإعادة توزيع الدخل: نقد موضوعي للممارسة والنظرية"، صحيفة كاتو 1 (خريف 1981)، صفحة 339-71.

[53] أثبت بروس بارتلت Bruce Bartlett -المدير التنفيذي للجنة الاقتصادية المشتركة- طبيعة مسايرة الاتجاهات الدورية لهذه البرامج، "لا توفر برامج الأشغال العامة فرص العمل" مجلة معهد وول ستريت 30 من نوفمبر 1982.

فإنه لا يمكن حجب هذه الخدمة بشكل انتقائي عن المارة الذين لا يدفعون لقاء هذه الخدمة، وبالتالي فإن كل شخص لدية حافزا للخروج من "الركوب المجاني" عن المساهمة في شراء السلع التي صنعها الآخرون. وفي ظل هذه الظروف يمكن أن يخفي المستهلكون تفضيلاتهم الحقيقية للمنافع.
ويقول أنصار إرادة الدولة أنه طالما أن الأسواق التطوعية غير قادرة على إنتاج مثل هذه المنافع (على الأقل الكمية المطلوبة) فإن تدخل الدولة أصبح أمرا ضروريا، وعلى حد تعبير ويليام بومولWilliam Baumol "إذا افترضنا أن دور الحكومة هو مساعدة أعضاء المجتمع لتحقيق أهدافهم بأقصى قدر من الكفاءة إذا .... فإنها أصبحت مهمة الحكومة تجاوز قرارات السوق، وهذا ليس بسبب أن الحكومة تعتقد، على أساس مستغرب، أن الحكم في هذه الأمور لي من اختصاص الناس، وإنما بسبب فشل في توفير الآليات لتعطي تلك القرارات مفعولها".[54]لقد أصبحت الضرائب وأشكال الإكراه الأخرى ضرورية لضمان أن جميع المستفيدين من خدمات الدولة يدفعون مقابل الخدمات المقدمة.
ولكن يتخلل وجهة النظر المؤيدة لتفعيل دور الدولة العديد من المشاكل، فأي منفعةممكن أن تعتبر إما منفعة خاصة أومنفعةعامة، وهذا يتوقف على الكمية المعروضة، وعلى الوحدة الهامشية المعنية ("رقائق ذرة" أو "غذاء")، وعلى التقييم المتزامن الذي يقدمه شخصين أو أكثر لمنفعة واحدة (الشكل الجذاب، كأن يتم اعتبارها على أنها منفعة عامة بسبب أن انتفاع أطراف آخرون منها دون دفع ثمن الملابس الأنيقة أو قصات الشعر، وما إلى ذلك).[55]
ومع هذا كله، فإن أي منفعة ممكن إنتاجها بإحدى الطريقتان التاليتان على الأقل: إحداهما تسمح باستبعاد غير المشترين والأخرى تسمح بالمساواة[56] في الحصول على المنافع. ومن الناحية العملية، فإنه من المستحيل استبعاد غير المشترين من الحصول على المنفعة، وكما كتب تايلر كون بهذا الشأن، "إن القيمة النفيسة للاستبعاد ليست غرضا جزئيا

---

[54]وليام جي باومول William J. Baumol، اقتصاديات الرفاه ونظرية الدولة، (كامريدج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1969)، صفحة 55. وللاطلاع على وجهات نظر بديلة انظر إلى جيوفاني مونتيمارتينيGiovanni Montemartini، *"المبادئ الأساسية للمال العام الخالص"*، في *الكلاسيكية في نظرية المال العام*، تحرير ريتشارد آيه موسغرايف وآلان تي بيكوك (نيويورك: مطبعة سانت مارتينز، 1967)، وجوزيف بي كالت Joseph P. Kalt"السلع العامة ونظرية الحكومة"، معهد كاتو1 (خريف 1981)، صفحة 565-84.

[55] انظر إلى تايلر كون Tyler Cowen، "تعريف السلع العامة وسياقها المؤسسي"، *مراجعة للاقتصاد الاجتماعي* 43 (ابريل 1985)، صفحة 53-63.

[56]انظر إلى كنيث غولدن Kenneth Goldin، "الوصول المتساوي مقابل الوصول المحدود: انتقاد لنظرية السلع العامة"، *الاختيار العام* (ربيع 1977).

من المنفعة وإنما هي تعتمد على كيفية توفير المنفعة وعلى أي مستوى يتم إنتاجها أو استهلاكها".[57]

إن تكاليف إنتاج أي منفعة أو خدمة لا تتطلب العمل ورأس المال والتسويق وعناصر التكاليف الأخرى فقط، وإنما تتطلب أيضا حصر (أو استبعاد) التكاليف أيضا. فدور السينما مثلا تستثمر في سبل الاستبعاد مثل شبابيك التذاكر ومرشدون وجدران، وكل هذا تم تصميمه لاستبعاد غير المشترين من الاستمتاع بالخدمات التي يقدمونها.وتشترك تكاليف الاستبعاد في إنتاج كل منفعة يمكن تخيلها، فليس هناك مبرر مقنع لاستفراد بعض المنافع والإصرار على أن تتعهد الدولة باستبعاد التكاليف فقط لمجرد قرار سياسي تتخذه في أن تصبح المنافع متاحة على أساس غير حصري، والذي هو في حد ذاته العامل المعني في تحويل ما يمكن أن يكون منفعة خاصة داخل منفعة عامة.

وعلاوة على ذلك، تم صياغة حكم الدولة وحصره على شروط ثابتة بدلا من أن تكون شروط حيوية: إتاحة المنفعة، المنفعة التي يبلغ هامش التكلفة فيها صفر لشخص آخر إضافي (أو أقل من تكلفة الاستبعاد)، غير كافي لإنفاق الموارد من أجل استبعاد غير المشترون. ولكن هذا يثير تساؤلنا طالما أننا لا نعيش في عالم حيث المنافع فيه غير متاحة وإنما يجب إنتاجها، فالمشكلة إذا تكمن في ما هي أفضل طريقة لإنتاج هذه المنافع. فحجة حكم الدولة التي تفترض أن المنافع بالفعل يتم إنتاجها ليست حجة على الإطلاق.

إذا ما تم النظر للمنفعة على أنها أما خاصة أو عامة فإن هذا التمييز بدأ بالاضمحلال، فهناك القليل من المنافع (إن لم يكن ليس أي منها) الموجودة حاليا والتي توفرها الدولة تقع ضمن التعريفات القياسية للمنافع العامة (أكثرها لا تقارب حتى الإمدادات المشتركة)، كما أننا غالبا ما ننسى أن الدولة تستثمر أيضا في آليات الاستبعاد فتمنعاستمتاع أولئك الذين يرفضون دفع الضرائب لدعم الدولة: تتضمن تلك الآليات دائرة الإيرادات المحلية ونظام السجون الاتحادي. وهذا لا يعني أن هذا النظام القاسي متفوق على بدائل الأسواق الحرة غير القسرية.

---

[57] تايلر كوين Tyler Cowen، "مشكلة المنافع العامة: تحقيق أولي"، ورقة بحث (مينلو بارك، كاليفورنيا: معهد الدراسات الإنسانية، 1981) صفحة 19.

فشل الحكومة

إن الخلل الأكثر خطورة في نظرية تفعيل الدولة في المنافع العامة يكمن في معايير المقارنة وبين الاختلاف فيما بين الحوافز الضرورية لتوفير المنافع بكفاءة عالية وبين الحوافز الواقعية التي توجه الدور السياسي. يستحيل أن تصل الأسواق التطوعية إلى مستوى عالي من الدقة ويستحيل أيضا أن تكون مرغوبة (نظريا إن لم يكن عمليا)؛ ومن ثم يتم التأكيد على أنه "يجب" على الدولة اتخاذ الإجراءات اللازمة لتوفير الإمدادات المثلى للسلع. ونحن مع ألفريد مارشال Alfred Marshall حين طرح على أصحاب هذا المنهج السؤال التالي: "هل تقصدون أن الحكومة على قدر عالي من الحكمة والعدل والسيطرة؛ أم تقصدون الحكومة كما هي الآن؟" وكما كتب خبير الاقتصاد وليام سي ميتشل William C. Mitchell، "إن خدمات النتاج والتوزيع الحكومية لا يتم توجيهها من قبل إمكانيات الربح، بناء على تفضيلات المستهلك وتكاليف الإنتاج، وإنما يتم توجيهها من قبل تطلعات السياسيون الانتخابية وأنشطة تعظيم ميزانية البيروقراطيون".[58] إذا كام كم الممكن انتقاد آليات الأسواق التطوعية في أنها لا تأبه بتفضيلات المستهلكين، فإن الدولة في المقابل بالتأكيد ستكون أسوأ من ذلك بكثير. ينتج عن الحوافز التي يواجهها صناع القرارات السياسية نتائج أخطر بكثير من تلك التي يواجهها المستهلكون والمنتجون في الأسواق الحرة، ولقد تم توثيق هذه النتائج بشكل جيد في المطبوعات المتعلقة باختيار الشعب (مثل: الإنتاج المفرط غير الاقتصادي لبعض السلع، ومثل إلغاء احتمالية الخيارات الإضافية وإعادة توزيع الدخل التصاعدي).

لقد فشل المؤيدون لمسؤولية الدولة في اتخاذ الإجراءات لتوفير المنافع العامة في تبرير ادعاءاتهم؛ فتظهر الدراسات حول الحوافز التي يواجهها صناع القرارات السياسية القليل من التشابه فيما بينها وبين الحوافز اللازمة لتوفير الإمدادات المثلى من المنافع العامة، ولكن إذا كانت القضية هشة من الناحية النظرية، فإنها ستصبح أكثر هشاشة بعد الاطلاع على دراسات الحالة. ومنذ عقود مضت، ارتأى خبراء الاقتصاد "حتى آدم سميث Adam Smith" بدعم المنارات التي تديرها الدولة، وهذه حالة واضحة من حالات فشل الأسواق إذا ما كان هناك حالات فشل. ولقد تم إسقاط هذا الموضوع برمته من الكتب بعد أن قام رونالد كوس Ronald Coase -أحد

8 وليام سي ماتشيل William C. Mitchell، *تفصيل الفشل العام: منظور الخيار العام. The Anatomy of Public Failure: A Public Choice Perspective*. (لوس آنجلوس: المعهد العالمي للأبحاث الاقتصادية،1978) صفحة 5.

الخبـراء الاقتصـاديون مـن جامعـة شـيكاغو- بنشـر تحقيقاتـه عـن تـاريخ المنـارات فـي بريطانيـا العظمـى، فأوضـح بأنـه تـم تـوفير المنـارات بكفـاءة عالية في السوق (تم جمـع رسـوم المـرور في المـوانئ واعتبـرت ثمنا للعبـور الآمـن مـن منفـذ واحـد إلى آخر)،ولقـد أوضـح أنـه تـم تـوفير المنـارات بكفـاءة عالية فـي الأسـواق (تـم جمـع الرسـوم فـي المـوانئ مقابـل العبـور الآمـن مـن منفــذ إلــى آخــر)، ولكنهــا أصــبحت اقــل كفــاءة بعــد أن تولــت الدولــة توفيرهـا.[59]وأشـار كينيـث غولـدن إلـى أن "المنـارات تعتبـر مثـال جيـد علـى المنــــافع العامــــة، لأن معظــــم خبــــراء الاقتصـــــاد لا يمكـــــنهم تصـــــور طريقةً للاستبعاد، (وهذا يثبت أن خبراء الاقتصاد لا يتمتعون بخيال حـراس المنارات)".[60] وهناك العديد من الأمثلة الأخرى التي تتفاوت ما بين منظـري المنافع العامة وبين سلوك رجال الأعمال في السوق.[61]

يتم توفير المنافع ذات الخاصية العمومية المشتركة في الأسواق التطوعية بانتظام من خلال التعهدات التي تعقد في المنتديات، ومن خلال آليات دمج العوامل الخارجية) على سبيل المثال إيجاد منتج مشترك)، وإدراج المنافع العامة في تكاليف النفقات العامة لشركة معينة، وربط البيع والاستهلاك العام بالمنافع الخاصة، والعديد من الوسائل الأخرى.هنا كأمثلة أخرى على التباينات بين تنبؤات منظري المصلحة العامة و سلوك رواد الأعمال في السوق.

وبالطبع ليست مصادفة ألّا تتجلى الادعاءات المقدمة باسم توفير الدولة للمنافع العامة في الممارسة؛ فنتيجة ذلك إذاهي أنه ينبغي إعادة النظر حول نظرية الحكومة الكامنة وراء تلك الادعاءات. وأشار الخبير الاقتصادي جوزيف بي كاولتJoseph P. Kalt من جامعة هارفرد بأنه ينبغي عليناأن ننظرإلى الحكومة "على أنها وسيلة حيث يمكن للذين لا يدفعون إجبار الآخرين على الدفع بدلا من أن تكون وسيلة حيث نتفق نحن جميعا على إجبار أنفسنا لغرض التغلب على أثر عدم الدفع الذي يحبط الرغبة في المنافع العامة".[62] وهناك نظرة ثاقبة حول الحوافز الحقيقية التي تحفز النقاش الحديث حول البنية التحتية، والتي تم تقديمها من خلال إعلان ملفت ظهر في صحيفة واشنطن في رسالة إخبارية جديدة: "أصبحت البنية

---

[59]رونالدكوسRonald Coase، "المناراتفيعلمالاقتصاد" مجلةالقانونوالاقتصاد. (أكتوبر، 1974).

[60]غولدن، " الوصول المتساوي مقابل الوصول الانتقائي"، صفحة 62.

[61]انظر إلى عينات ستيفن إن إس تشيونغ Steven N. S. Cheung في "خرافة النحل: تحقيق اقتصادي"، مجلة القانون والاقتصاد (ابريل 1973)؛ وانظر إلى تيري اندرسون وبي جي هيل "التجربة الأميركية في الفوضى الرأسمالية: The Not So Wild, Wild West"، مجلة الدراسات التحررية 3، رقم 1؛ وانظر إلى وانظر إلى ويليام سي والدرج، في العم سام، ورجل الاحتكار (نيو روشيل، نيويورك: دار آرلينغتون، 1970.

[62]كالت Kalt، "المنافع العامة" صفحة 573.

التحتية عبارة 'رنانة' جديدة في واشنطن، وذلك بسبب: أ) انهيار الكيان الجسدي الأميركي؛ يجب انفاق 3 ترليون دولار أميركي لإصلاح الطرق السريعة والجسور والمجاري، الخ. ب) مليارات الدولارات لإصلاح البناء الفيدرالي؛ فضريبة الخمسة دولار المفروضة على جالون البنزين الواحد ليست سوى البداية. ج) الكتاب المقدس لمصروفات البنية التحتية؛ *أين يتم إنفاق الأموال وكيف تحصل على حصتك*؟ جاء ذلك في موجز إخباري مرتين كل أسبوع، وقام بنشرة "شركة لنشر الأعمال التجارية للخدمات الصناعية والحكومية منذ عام 1963."

الطرق وإصلاح البنية التحتية

يعتبر رصف الطرق ووسائل النقل الجماعي من المنافع العامة التي هيمنت على المناقشات العامة لعدة أشهر في الآونة الأخيرة، والتي من المرجح أن تحتل مكانة مركزية في المستقبل القريب. وبالرغم من أن تلك القضية كانت جزءاً من قضية أكثر عمومية مثل الذعر بسبب "انهيار البنية التحتية" في البلاد، وربما يتم تسليط الضوء على كامل مباحثات البنية التحتية من خلال دراسة حالة النقل.

وكبداية يمكننا القول بأن البنية التحتية ليست الحالة المنذرة بالخطر التي أُريد بالرأي العام الاعتقاد بها.[63] لقد أصبح التوزيع العمري المتغير لنظام الطرق السريعة فيما بين الولايات، الحقيقة الأساسية التي ورد ذكرها في الادعاءات القائلة بأن النظام ينهار؛ ولكن هذا لا يعني أن يكون الأقدم دائما هو الأسوأ. وليس هناك دليل قاطع يؤكد على أطروحة "الانهيار العالمي" التي حظيت بالكثير من العناوين الرئيسية في المناقشات الأخيرة. تختلف أحوال الطرق بشكل ملفت من مكان لآخر، وخلصت دراسة النقل الشامل لأحوال الطرق إلى أن الأرصفة في كل من المناطق الريفية والحضرية تعتبر مرضية أو جيدة."[64] كما يبين التقرير الاتحادي الأخير نوعا من التراجع، ولكن تدهور الأرصفة يتفاوت بصورة ملحوظة من ولاية إلى أخرى، وبذلك فإنه لا يمكن وصف هذا الوضع بأنه كارثة.[65]

وليس واضح أيضا ما يتم شراؤه عندما يتم إصلاح الطرق، فلقد أوضحت دراسة فيدرالية لإدارة الطرق السريعة الحاجة الماسة إلى إعادة تقييم

---

[63] راجع آلان تي ديماري See Allan T. Demaree، "البنية التحتية: كيف تحكم على عقود الوظائف"، *الثروة* Infrastructure Chic: How to Judge the Jobs Bill,'' Fortune؛ ديسمبر 13، 1982؛ وراجع أيضا توم جي بالمر Tom G. Palmer "غش البنية التحتية"*تحقيق*، فبراير 1983.

[64] *أحوال الطرق السريعة في البلاد: الوضع والأداء*(واشنطن العاصمة: إدارة النقل،1977).

[65] *احوالالطرقالسريعةفيالبلاد:الوضعوالأداء*(واشنطنالعاصمة: إدارةالنقل،1981).

الأفكار الحالية حول أهمية حالة الطرق.[66] فخلصت هذه الدراسة إلى أن كل من معدلات الحوادث واستهلاك الوقود، اللذان يعتبران من أهم العوامل التي يجب الأخذ بها عند تحليل التكاليف والمنافع في أعمال الطرق، لا يتأثران بحالة الرصيف (وذلك لأنه عادة ما يتم مواجهة مجموعة الحالات في الولايات المتحدة). ولكن لوحظ أن تكاليف العمل هي فقط التي تتأثر بحالة رصف الطرق. وقد تكون الافتراضات الكامنة وراء معظم تحليلات التكاليف والعوائد وكذلك المناقشات العامة التي نوقشت على مدى العشرون سنة الأخيرة خاطئة.

وفي ظل غياب الأسواق، نجد أن آليات الحكم على المطالب لبناء "الحاجات" وإصلاحها غير كافية حتى في أحسن الأحوال. وتنبثق الاحتياجات المقدمة للعامة بشكل عام من المهندسين أو البيروقراطيين؛ أما البيروقراطيون فقد أعطوا القليل من الاهتمام لقيود التكاليف -إن لم يهتموا على الإطلاق (وإذا كانت المنشأة غير مثالية، فهي ليست جيدة بالقدر الكافي)، ولكن يشجع موقف البيروقراطيين على نشاط زيادة الميزانية، وهذا يشمل تضخم المطالبات على الخزينة العامة، فدمج هذين في الوكالات الحكومية يؤدي، على الأرجح، إلى "احتياجات" غير اعتيادية وأيضا إلى مطالب غير اقتصادية للموازنة. ولكن قد تكون المشكلة، في الأساس، متعلقة بالإدارة؛ فعلى هذا الأساس أظهرت الأفعال الحكومية نفسها لتصبح غير اقتصادية وغير فعالة. هناك مبالغ من مجموع الأموال المخصصة للأشغال العامة غير المتناسبة اتخذت بناء جديدا بسبب سياسة مطابقة الأموال الفيدرالية. ولقد تم تشويه هيكل رأس مال المنافع العامة بشكل ملفت وذلك من أجل بناء هيكلة جديدة بعيدا عن الإصلاح والمحافظة عليها، حيث تخصص الدولة والحكومة المحلية القضائية أموالا شحيحة للحصول على الأموال الفيدرالية المطابقة من أجل البناء الجديد. وهذا صحيحا ليس فقط بالنسبة للطرق والجسور، ولكن أيضا بالنسبة لشبكات الصرف الصحي والتعامل مع المياه والسيطرة عليها وغيرها من المرافق الأخرى.

ومن غير المستغرب أن تقدم الحوافز السياسية على الهيكلة الجديدة (مع إمكانية تجاوز الرسوم والتكاليف، ورسوم الاستشارات، والمرافق التي تحمل أسماء شخصيات سياسية، وما إلى ذلك) بدلا من الحفاظ على المرافق الموجودة. وكما سبقت الإشارة إليه بأنه "لم يسبق لأحد من قبل

---

[66] تكاليف تشغيل المركبة، استهلاك الوقود، ونوع الرصيف وحالة العناصر (واشنطن العاصمة الإدارة الاتحادية للطرق السريعة، مارس 1981)

أن عقد مراسم قص شريط حفرة في قارعة الطريق". إن نظام "المثلث الحديدي" الذي يسيطر على عمل الكونغرس يتجلى في برامج الأشغال العامة كما يتجلى في الدفاع والطاقة والزراعة وغير ذلك من الصناعات التي تدعمها الدولة.[67]

فيحالةقطاعالنقلأدىتعميمالدعمالمقدمللطرقالسيارةالرابطةبينالولاياتإلى سوءفعاليةالاستعمالوإلىتحويلاتالثروة. وفي حين يتم فرض الضرائب على الوقود والإطارات وغيرها من مواد تشغيل المركبات، فقد تمكن بعض المستخدمون من الاستفادة على حساب الآخرين. فمعظم الأضرار التي تلحق بالطرق ناتجة عن تشغيل المركبات الثقيلة، ومع ذلك فإن المركبات الثقيلة تلك تتحمل القليل من تكاليف إصلاح الطرق والحفاظ عليها. ولقد أظهرت دراسة قامت بها وزارة النقل في ولاية أوريغون في عام 1980 أن تكلفة شاحنة تزن 80000 رطل لكل ميل واحد تفوق تكلفة السيارة الواحد بستة عشر مرة. [68] ولكن تستهلك الشاحنة التي تزن 80000 رطل بنحو ثلاث إلى أربع مرات من الوقود الذي تستهلكه سيارة عادية فقط في نفس المسافة المقطوعة (وبالتالي تتراوح ضريبة الوقود ما بين ثلاث إلى أربع مرات).

ومن المنطقي على الأرجح أن يتطلب تسعير الطرق رسوما تختلف باختلاف وزن المركبة وتوزيع الوزن (عدد المحاور) والمسافة المقطوعة.[69] ولقد كان آدم سميث على دراية بالحوافز السياسية المصاحبة للضرائب التي تمول الطرق فقال: "لا يمكن تعبيد الطرق السريعة الجيدة جدا عبر البلدان الصحراوية حيث لا يوجد إلا القليل من التجارة (إن لم تكن معدومة)، فليس من المعقول أن يتم تعبيد الطرق لمجرد أنها تؤدي إلى فيلا يملكها المشرف على المحافظة، أو التي يملكها أحد اللوردات الذي يراه مشرف المقاطعة عظيما. كما لا يمكن أن يتم إنشاء جسر فوق نهر عظيم في مكان لا يمر من خلاله أحد، أو لمجرد تزيين مطل نوافذ الأماكن المجاورة: وغيرها من الأشياء التي تحدث أحيانا في البلدان حيث تقام مثل هذه الأعمال اعتمادا على الإيرادات، أو أي من تلك الأشياء التي هم أنفسهم قادرون على تحمل تكاليفها".[70]

---

[67] راجع غولدن آدمز Gordon Adams، *المثلث الحديدي: سياسات الدفاع المتعاقدة* (نيويورك: مجلس الأولويات الاقتصادية، 1981).

[68] إل آي لان L. Lee Lane، "قضية ضريبة الوزن والمسافة" قدمت هذه الورقة في الجمعية الأميركية للطرق السريعة في الولايات ومسؤولو النقل. 22 نوفمبر، 1982.

[69] انظر إلى فريد سميث Fred L. Smith، بدائل ضرائب وقود السيارات- ضرائب وزن الأميال،" قدمت هذه الورقة مؤتمر ضريبة البنزين في أميركا الشمالية، 15 سبتمبر، 1982.

[70] آدم سميث Adam Smith، ثروة البلاد، تحرير إدوين كاينن (نيويورك: المكتبة الحديثة، 1937) صفحة 683.

يعتبر إدخال نظام السوق الحقيقي الذي يستتبع إمكانية نقل الحقوق الملكية مجديا أكثر من الإصلاحات الجزئية أو الأحادية الجانب مثل الضرائب المفروضة على أساس الوزن والمسافة، ففي ظل مثل هذا النظام سيتم التكفل بالتكاليف والمخاطر بشكل فردي بدلا من أن يتحمله الجميع، وستكون الكفاءة ناتجة عن نظام تسعير منطقي، كما لن تكون القرارات رهينة طموحات "عصابات الطرق" من السياسيين والبيروقراطيين وأعضاء جماعات صناعة البناء. فالطرق مثلها مثل عناصر البنية التحتية الاقتصادية الأخرى؛ فهي ليست ذات استهلاك غير تنافسي ولا هي غير قادرة على دعم أجهزة استبعاد غير المشترين.
يمكن القضاء على أوجه القصور والاختلالات الناتجة عن استحواذ الدولة على الأسواق، فالعروض التي تقدم منتجات ذات كفاءة عالية والتي تحافظ على المنافع العامة بمستوى عال من الجودة (البنية التحتية) عن طريق الخصخصة تعتبر عملية أكثر. ولقد قام جون سيمينز John Semmens، كبير الاقتصاديون في وزارة النقل في ولاية أريزونا بوضع خطة لخصخصة نظام الطرق السريعة في تلك الولاية،[71] وتنطوي خطته على وضع نظام الطرق السريعة للولاية على أساس عدم فرض الضرائب، ومن ثم تصفيتها لقطاع الأسواق لجميع الشرائح التي فشلت فيها إيرادات الرسوم في تغطية تكاليف عملياتها. ويقول سيمينز بأن الإدارة غير البيروقراطية على الأرجح تحول "الخاسرين" إلى "رابحين" من خلال الوعي المنظم باحتمالات خفض تكاليف الابتكار والتسويق وغيرها من الفرص الأخرى لمجموعات جديدة من عوامل الإنتاج. يمكن تنفيذ خطة سيمينز الشاملة لإدخال الكفاءة في الأسواق الحقيقية على أساس مجزأ بطريقة أكبر، فلقد أقر الكونغرس الكثير من التمويلات تحت إسم مشاريع الإصلاح، فهي في الواقع معدة لبناء الثغرات فيما بين أنظمة الطرق السريعة التي تربط الولايات ببعضها. وستكلف إصلاحات تلك الثغرات التي تصل إلى 3.7% من إجمالي نظام 42.944 ميل دافعي الضرائب نحو 40 ألف بليون دولار في إطار تقديرات التكلفة الحالية.[72] ويجب أن يكون مجال البناء مفتوحا للمشاريع الخاصة مع الأحقية في فرض الرسوم وجني الأرباح كحوافز. وقد لا يمكن تنفيذ بعض المشاريع (مثل مشروع الطريق الغربي في نيويورك الذي كلف مليارات الدولارات)، ولكن هذا سيعكس تقديرات تكلفة

[71]جون سيمينز John Semmens *تحليل استعادة الاستثمار: منهج رجل الأعمال للتخطيط الطرق السريعة* (فونيكس، اريزونا: وزارة النقل) والتقرير الغير رسمي "الطرق السريعة باعتبارها أصول ربحية.
[72]علم الاقتصاد لإكمال نظام الطرق السريعة فيما بين الولايات (وودي كريك، كولورادو: جمعية سكروتزكي، 1982).

المشـاريع وأرباحهـا بـدلا مـن تكـويم القـرارات المقـررة لتحقيـق أغـراض سياسية. ويجب ألا تكون ملكية الأسواق الطوعية وإدارة البنية التحتية غير مقصورة على الطـرق؛ فتعتبر وسائل النقـل الجمـاعي هي المرشـح الأولي للخصخصة السريعة،[73] كما قد تستفيد الخدمات الأخرى، كالمياه وخدمات الصرف الصحي وجمع النفايات الصلبة والتخلص منها ومكافحة الحرائق، من نظام الخصخصة.[74]

إن الصـعوبات التـي تواجههـا الحكومـات الدوليـة والاتحاديـة والمحليـة هـي بالفعـل فـي طريقهـا لان تنتقـل مـن تمويـل ضـرائب الإيـرادات العامـة إلـى الرسوم المفروضة على المستخدمين.[75] ويجب إكمالإدخال هيكلة تسعير الأسـواق مـن خـلال السـماح بقابليـة انتقـال حقـوق الملكيـة بحريـة؛ فلقـد فشلت الحكومات في توفير المنافع العامة، وحان الوقت الآن لأن يترك أمر تحقيق ذلك للأسواق.

18. السـلع المسـتقبلية غيـر المطابقـة للمواصـفات: خطـط الحكومـة المستقبلية◆

إن التحسـر على حقيقـة أنـه "عنـدما نحـاول التطلـع للمسـتقبل نفاجـأ بأنـه ليس كمـا تـم التخطـيط لـه يجعلـه أكثر غموضـا ممـا كنـا نتوقـع". لقـد قـام عضـو مجلـس الشـيوخ ألبـرت غـور الابـن Albert Gore Jr. بتقـديم تشـريع لإنشـاء المكتـب الاتحـادي للـتكهن؛ وبـالطبع، لـم يطلـق عليـه هـذا الاسـم، فالإسم الرسمي الـذي أطلـق عليـه هـو "مكتـب تحليـل الاتجاهـات الحاسـمة"، وانظـم إلـى حملـة غـور تلـك أحـد القيـاديون المحـافظون -الممثـل نيـوت غينغـريتش (R.-Ga.) Newt Gingrich والراعـي لمشـروع قـانوني مماثـل فـي المجلس النيابي.

ومنذ أن قدم غينغريتش قضية " القدرة الوطنية على الاستبصـار"، ونظامنـا السياسـي الفوضـوي يتـرنح مـن أزمـة إلـى أخـرى؛ غيـر قـادر علـى التنبـؤ بمـا ينتظره في الزاوية الأخرى (أو مـاذا سـيحدث بعـد الانتخابات المقبلة). ولقـد

---

[73] راجع جيمس بي رامسيJames B. Ramsey، بيع مترو الأنفاق في نيويورك: التعصب المتطرف أم الحل الوحيد الممكن؟ Wild-Eyed Radicalism or the Only Feasible Solution؟ (نيو يورك: مركز سي. في. ستار لعلم الاقتصاد التطبيقي. جامعة نيويورك 1981).

[74] راجع روبرت بول Robert Poole تقليص الإنفاق على مجلس المدينة (نيويورك: مكتبة الجامعة، 1979)

[75] انظر إلى ستانفيلد Rochelle L. Stanfield، في "قد يتوجب على المستخدمين دفع الفواتير لترميم المرافق العامة المتداعية". الصحيفة الوطنية، 27 نوفمبر 1982.

◆ تم نشر هذه المقالة في صحيفة وول ستريت، 13، جون 1985.

تـذمر غـور بشـأن وضـع القليـل مـن الأفكـار فـي إطـار "كيـف يمكـن تجنـب المشاكل أو تحويلها إلى فرص. فنحن نشوش على الساحة السياسية من خلال وضع السياسات والحلول القصيرة المدى"، والحل لذلك هو أننا نقوم بتوظيف البيروقراطيين الذي سيعملون مع اللجان الاستشارية الرفيعة المســتوى لدراســة كــل أنــواع "الاتجاهــات" (العالميــة، والاجتماعيــة، والديموغرافية، والتقنية، والسياسية، والاقتصادية، والبيئية) والتي يمكنها التنبؤ بماذا ستكون الأزمة المقبلة.

ولسوء حظ غور وغينغريتش، فالجهد الذي بذلوه كان مقدرا عليه الفشل منذ بدايته، بل حتى أنه على الأرجح قلل من كفاءة عمل الحكومة أكثر مما هي عليه الآن. ويبدو أنه كما قال مارك توابن Mark Twain: "إن فن التكهن فن صعب للغاية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمستقبل".

دعونا نأخذ حالة التنبؤ الاقتصادي، حيث سيكون لدينا متغيرات معرّفة بشكل جيد ويمكن قياسها بسهولة، فكلها خاضعة إلى معاملات رياضية دقيقة؛ إلا أن التكهنات الاقتصادية أثبتت مرة تلو الأخرى أنها إحدى أكثر العلوم الحديثة فشلا.

وأظهرت احدى الدراسات أنه يمكن لتوقعات الناتج القومي المبنية على أساس نماذج التكهن الاقتصادي أن تحول البوادر من كونها إيجابية إلى سلبية أو العكس بحيث لا تزال قريبة من الحقيقة. ولقد ظهر التكهن بصورة سيئة حيث لم تعد تنفع بلاغة المدافعين عنه، فلن يتمكنوا من استعادة بريقه المعهود. والحقيقة هي أن التكهن الاقتصادي بالنسبة لعلم الاقتصاد هو مثل علم التنجيم بالنسبة لعلم الفلك.

ولكـن إذا كـان العلـم الـدقيق للـتكهن الاقتصـادي لا معنـى لـه، فمـاهي الاحتمالات لمجموعة من موظفي الخدمة المدنية في أن يكون لهم نصيب من التنبؤ، بأي طريقة تخدم السياسة العامة أو التقنية المستقبلية أو التطور السياسي؟ كل ذلك مبني على المعرفة وعلى الأفكار التي ستشغل عقول المستقبل. لقد أثبت فيلسوف ومؤرخ العلوم كارل بوبر Sir Karl Popper أن القول بأن شخص ما يمكنه التنبؤ بالمعرفة والأفكار التي سيمتلكها شخص آخر في المستقبل هو كلام غير متناسق، لأنه عندها فإن هذا الشخص سيمتلكها الآن وليس في المستقبل.

وبالفعل، من كان يمكن أن يتنبأ باختراع رقاقة السيليكون أو الدور الفعال الذي تلعبه في حياتنا اليوم؟ لم يتوقع أحد من قبلتأثير هواء التكييف على العملية السياسية (يقضي الكونغرس الآن طوال أيام السنة في إحدى المستنقعات الأقل سكانا في العالم لتمرير القانون) أو تأثيره على المراكز

المالية في الجنوب الغربي (هناك القليل من البشر يرضون بالعيش في هيوستن بدون مكيفات الهواء).
من كان يتصور وجود ألعاب الفيديو (حتى أنه لم يكن هناك طلب عليها قبل أن يوجدها أصحاب المشاريع)، أو قرص الليزر الطبي لبطاقات التأمين الطبي الشخصية (800 صفحة من المعلومات الطبية موجودة في بطاقة يمكن وضعها في محفظة الجيب من اختراع طالب في يبلغ من العمر 19 عاما)، أو المسح بالرنين المغناطيسي، والاختراعات الطبية المشابهة (وتأثيرها على سعر الرعاية الطبية)؟ إن التفكير في أن مجموعة من البيروقراطيين -من بين أقل الناس ابتكارا-قد توقعوا حدوث أي من تلك الأشياء هو مجرد خدعة هائلة.
عند النظر إلى دول الكتلة الشرقية الاستبدادية يتبين لنا أنه حتى في المجتمعات المخطط لها لا يكون التنبؤ دقيقا؛ فكيف إذا بمجتمع حر ومفعم بالحيوية كمجتمعنا. قد تمهد القدرة الوطنية على الاستبصار القدرة على التخطيط المركزي للمجتمعات الحرة. ولقد أثار غور هذه القضية بنفسه عندما أخبر زملائه بأن مشروعه "لن يكون وسيلة لاستدعاء التخطيط المركزي للحكومة الفيدرالية، لقد دعوتكم لدراسة هذا المشروح بعناية؛ ستجدون أنه لا أثر لكلمة ' تخطيط'إطلاقا". وفعلا هذه الكلمة غير موجودة.
ولكن هناك احتمال ضئيل بأن يكون هناك مكتبا لتحليل الاتجاهات الحرجة والذي سيكون أداة فعالة لأي حركة ناحية التخطيط الاقتصادي المركزي، على الأخص كمبرر علمي زائف من أجل أن تستولي السلطة على مثل هذا التخطيط. ولم يكن مخترعو هذا المفهوم متحفظون بهذا الشأن، على الأقل فيما بينهم.
لقد كتب الدون ليش Don Lesh، الرئيس التنفيذي لتحالف الغد العالمي، المحرك الأساسي لقدرة الاستبصار الوطنية، في النشرة الداخلية في عام 1982، "في بعض الدوائر، تعتبر كلمة "التخطيط الحكومي" وحدها كافية لإخماد صفارات الإنذار وأجهزة الإنذار. بالنسبة للكثيرين، تعتبر هذه الكلمات مرادفة لكلمة الأخ الأكبر، وللاشتراكية وللشيوعية والتسلط والاستبداد ... الخ. التنظير العشوائي هو السبب الذي يجعلنا نقضي وقتا طويلا في البحث عن الإسهاب الوصفي... أما الآن فالعبارة التي تصف تلك العملية هي "البصيرة الوطنية national foresight"، وهذه العبارة ليست سيئة، وخاصةً إذا كان لا يمكنك استخدام كلمة ' تخطيط'".

ولقد تحدث راسل ب يترسونRussell Peterson، حاكم ديلاوير السابق ومن مناصري البصيرة الوطنية، عن علاقة التخطيط الحكومي بنظرية الأخ الأكبر في عام 1981، فقال: "إننا، بإقرارنا لهذه الدلالات المشؤومة، تخلينا عن عبارة "القدرة على الاستبصار"، وبالرغم من أن هذه الدلات تحمل عبارات منمقة، إلا أنه أصبح من الضروري مناقشتها بموضوعية. إن ما نتحدث عنه هنا هو بالطبع ليس مجتمعا مخطط له، وإنما استخدام التخطيط لتلبية حاجات المجتمع". ولا بأس بهذا التمييز طالما أنه لا يوجد تمييز على الإطلاق، وذلك لأنه لا يجيب على السؤال التالي: ما هو الأمر الذي يخطط له، وحاجات من التي تتم تلبيتها، ومن يحددها؟

وخلافا لما يتصورهالفنيون أمثال حضرات ليش Lesh وبيترسون Peterson، فإن المجتمعات المتحررة تندمج مع بعضها البعض بشكل أكبر من غيرها، وليست أقل نظاما وتبصرا من المجتمعات المسيطر عليها. إن النظام التلقائي للأسواق، وللتحررية بشكل عام، هو أكثر تجردا وتعقيدا واستبصارا من التخطيط لخمس سنوات أو من اللوائح الاقتصادية الموضوعة؛ فالتخطيط الحكومي في، حقيقة أمره، ما هو إلا تعطيل لعملية تنسيق التخطيط المستمرة المنصوص عليها في المؤسسات المتطورة بحريَّة.

إن القدرة الوطنية على الاستبصار المتوخاة في مكتب لتحليل الاتجاهات الحاسمة سيكون خطوة كبيرة نحو سيطرة حكومية أكبر على اقتصادنا وعلى مجتمعنا، وستزودنا بشاشة ضبابية من العلوم الزائفة لتغطية استيلاء الدولة الأكبر على السلطة.

19. تجنب دفع الضرائب ◆

هناك مئات الآلاف من دافعي الضرائب سيقومون بتقديم نماذج ضرائب الدخل الخاصة بهم لعام 1981 في اللحظة الأخير من هذه الليلة، ولقد تم استبعاد دافعي الضرائب تماما من الجدل الحاصل في واشنطن حول زيادة الضرائب وإلى حد سيتم رفع نسبتها. إن صرف أموال الضرائب على المجلس العسكري في السلفادور، وعلى وزارة الصحة والخدمات الإنسانية، وعلى مشاريع المياه وعلى صواريخ الإرسال أصبحتتسيطرعلىأسئلةالسياسةالضريبية؛ وذلك في الوقت الذي يتصارع فيه السياسيون حول العجز الحاصل، وكم سيحتاجون لسد الضائقة المالية. وبالتالي، تم تجاهل موضوع تحصيل الضرائب في النقاش.
تخيل أن يوقفك شخص ما، وبقوة السلاح، يطلب منك أن تسلمه نصف ما تجنيه بكدك، ألن تعتبره لصاً يحاول سرقتك، وأن مقاومتك للسرقة مبررة؟
والآن تخيل أن هذا اللص يحمل ورقة تثبت أنه مخول من الدولة، وأنه يفعل ذلك لمصلحتك، فهل تصرفه الآن مختلف؟
في حين أن مكتب الإيرادات الداخلية يتباهى بنظام "الامتثال الطوعي" في تحصيل الضرائب، إلا أن حقيقة تحصيل الضرائب تحدث بقوة السلاح؛ فإن لم تقوم بالدفع، لأي سبب من الأسباب، فسيتم زجك في السجن من قبل رجال مسلحون، وإذا قمت بمقاومتهم سيتم استخدام العنف ضدك؛ هذا ليس امتثالا طوعيا، وإنما هو سرقة.
وبالطبع، يتم تذكيرنا دوما بأن هناك فرق بين الحالتين: وهو أن الحكومة وجدت من أجل توفير الخدمات لنا، مثل الشرطة والوقاية من الحرائق والدفاع الوطني، وأنه يجب أن نرتضي دفع الضرائب؛ ولكن في المقابل لا يجب أن تسمح للص "الذي يعمل لحسابه" بأخذ أموالك حتى وإن فعل ذلك من أجل تقديم المزيد من الخدمات لك، مثل الشرطة والوقاية من الحريق والدفاع الوطني.
يتم توفير معظم السلع والخدمات في الأسواق من خلال معاهدات طوعية وتعاقدية، وفي الواقع، قدمت التحليلات الحديثة والدراسات التاريخية للسوق الحرة التي قام بها الاقتصاديون (مثل، رونالد كوس وديفيد فريدمانRonald Coase and David Friedman) دعما قويا للرأي القائل بأنه يمكن تقديم جميع الخدمات والسلع بالطريقة الطوعية ابتدأ

◆نشرت هذه المقالة في صحيفة نيويورك تايمز. 15 أبريل، 1982.

بالمنارات وحتى تأمين الدفاع الوطني؛ ففي كثير من المجتمعات، نجد أن الأسواق يمكنها توفير مثل هذه الخدمات بدون إكراه المستهلك.

لقد تبين، بالملاحظة الدقيقة، أن الخضوع لدفع الضرائب أصبح مفهوماً أقل جاذبية مما يبدو عليه للوهلة الأولى، فقد تم تغليف نظام الضرائب بطريقة تجعله مقبولا ليبدو غير مختلف عن الشراء الطوعي. ولكن يستمر الجدل حول إذا ما رغبت بالتصويت لسياسة معينة (أو سياسي) فإنك تلزم نفسك بتلك السياسة أو بسياسات ذلك السياسي. وأما إذا ما صوت ضد سياسة معينة أو سياسي معين، فأنت إذا شاركت في ذلك النظام الذي اتخذت فيه تلك القرارات؛ أنت إذا توافق على التزامك بنتيجة تلك العملية. وإذا لم يكن لك رأي أو أنك لم تصوت، فإنك إذا أسقطت حقك بمعارضة لتلك السياسة؛ بما أنك رفضت ممارسة الخيار الممنوح لك بالتأثير، وبالتالي يوافق الأفراد بالخضوع للنظام الضريبي بصرف النظر عما يعتقدون.

هذا النوع من "الموافقة" هو بالتأكيد مختلف عن ذلك النوع الذي نجده في الاتفاقيات الطوعية لشراء السلع أو الخدمات، بل أن البعض يعتقد أنها لا تستحق اسم "موافقة" على الإطلاق.

إذا تم تجريد "الموافقة" من الضرائب، فإن الحكومة ستصبح مجرد أداة للنهوض بالمصالح القوية على حساب الصالح العام.

ولقد اعترف رجل الدولة الإنجليزي اللورد بولينغبروك Bolingbroke (1678-1751) في رسالة وجهها للسير وليام ويندهام Sir William Windham: "إنني أخشى من المثول أمام المحكمة بحضرة جميع الأحزاب؛ وأن الهدف من أفعالنا كلها هو أن نتشبث بالحكم؛ وأن وجهة نظرنا الرئيسية تدور حول الحفاظ على هذه السلطة، والاستئثار بالوظائف العظيمة لأنفسنا، وإعطاء الفرص العظيمة لمن ساهم في رفعتنا، وإيذاء كل من يعارضنا."

وبالفعل، إن صناع القرارات في الولايات الأميركية لم يصلوا إلى السلطة بالتوارث، فلذلك نجد أن النتائج مختلفة نوعا ما؛ ("فالمصالح الخاصة") القليلة مدعومة من قبل المصالح الكثيرة، فهي ليست مصادفة ولا هي ناتجة عن مؤامرات شائنة؛ بل هي النتيجة الحتمية لتدخل الدولة بفرض الفروض بطرية منهجية قسرية.

فليس من المستغرب أن يكون أعضاء مؤسسة معينة مخلصين، على حد تعبير بولينغبروك، "الاستئثار بالوظائف العظيمة لأنفسنا" والتي قامت على العنف والسرقات.

20. استنبات الكراهية◆

إذا كان الجهل هو الحالة التي ينعم بها البشر في جنة عدن، فإن أكثر "مشاريع عدن" ضخامة في كورنوال هي بالفعل إسم على مسمى. إن مشروع عدن ليس عبارة عن حديقة نباتية رائعة تعلن عن نفسها كمشروع تعليمي "ومرحلة يتم فيها دمج العلم والفن والتكنولوجيا ليشكل مزيجا يحكي قصة مكاننا في الطبيعة". ويتلقى الزوار خليط من الإحصاءات الكاذبة والرطانة الاقتصادية والعلم الزائف يتم تقديمها لهم بطريقة منمقة بدلا من الوعود التي تلقوها.

لقد سمعت بأن أول ما يرحب بالزوار هو عرض عملاق لإحصائية الجهل مستمدة من الإعلانات المزعجة التي يتم بثها عن طريق الإنترنت لسنوات مضت، وتقريبا لا شيء مما يتم بثه صحيحا، بل ولربما كانت رسائل كيدية. وبالنسبة لما تم عرضة "إذا استطعنا تقليص الأرض إلى قرية يبلغ عدد سكانها 100 شخص فقط، مع بقاء معدل احتياجات البشر كما هو، سيكون هناك..." ويلي ذلك مجموعة من المطالبات السخيفة المقدمة على أنها حقائق، مثل "21 منه أوروبيين" (12 محاولة)، " 70 منهم لا يمكنهم القراءة" (في الواقع حوالي 16 من 50 فقط)، "89 منهم غيري الجنس و11 منهم مثلي الجنس" (هناك دراسة موثوقة تدل على أنه من 2-4% من الذكور مثلي الجنس)، وهلم جراً.

والأكثر أهمية من ذلك هو أن: ستة أشخاص سيمتلكون 59% من ثروات العالم وهؤلاء الستة سيكونون من الولايات المتحدة". لا يمكن أن يكون ذلك صحيحا لعدة أسباب؛ أولا: هو أن عدد سكان الولايات المتحدة يمثلون 4.6% من سكان العالم وليس 6%؛ ثانيا: ليس جميع الأميركيون أغنياء ولا جميع غير الأميركيون فقراء؛ ثالثا: ليس هناك معلومات موثوقة متاحة حول "ثروة العالم بأسرة. (وبما أن، البنك الدولي يقول، "لسوء الحظ، ليس لدينا وسيلة معيارية لتعريف الثروة، فالثروة تتطلب تقييما لجميع الأصول الإنتاجية التي تتراكم وتنخفض على مدى سنوات")؛ رابعا: إن المعلومات التي نمتلكها عن الدخل القومي الإجمالي حسب البلد، يدل على أن الولايات المتحدة تنتج أكثر بقليل من 31% وليس 59% من الدخل الإجمالي العالمي.

نلاحظ شيئين حول هذه الأرقام, وهي؛ أولا: إن الدخل القومي يمثل إنتاج القيمة ولا يتحكم في الموارد الطبيعية، فالأميركيون أغنياء بشكل غير متناسب مقارنة بالبلدان الأخرى لأنهم ينتجون بطريقة غير متناسبة.

◆نشرت هذه المقالة في صحيفة السبيكتايتر 22، فبراير عام 2003.

والسـبب الـذي يجعـل إنتـاجهم أكثـر هـو لأن معاهـدهم ومحـاكمهم وأسواقهم والسجلات الملكية، وغير ذلك، تعمل بشكل جيد نسبيا. كما أن إنتاج القيمة ليس متعادلا من ناحية الربح والخسارة؛ الإنتاج المتزايد في بلد معين لا يعني انخفاض الإنتاج في بلد آخر. وفي الواقع هناك أدلة قطعية تدل على أن زيادة الإنتاج لمجموعة معينة تؤدي إلى زيادة الإنتاج فيما بين الشركاء التجاريون، وهذا يعني وجود فرص أكبر في تقسيم العمل وزيادة الاعتماد على الميزات النسبية، وزيادة ثراء المستهلكون للواردات من الشركاء التجاريون. ومن العجيب أن يكون هناك علاقة سلبية بين هبة الموارد الطبيعية ومعدل الدخل؛ إن الدول الغنية بالموارد الطبيعية (مثلا النفط والذهب والألماس) تميل إلى أن تكون فيها معدلات الدخل أقل من الدول الأقل غنى، وذلك يرجع إلى انتزاع المجرمين للسلطة على تلك الموارد واستخدامها لتعزيز حكمهم الدكتاتوري. إن غنى الأمم ينتج عن براعة البشر والتعاون الطوعي، فالثروة لا تحددها هبة الطبيعة وإنما هي فقط شيء يحدث.
ثانيا: هناك إحصاءات غير متناسبة تم إجراؤها على فرنسا (يمثلون 0.97% من سكان العالم ولكن نسبة الإنتاج فيها تبلغ 4.4 منالإنتاج العالمي) وفي السويد (يمثلون 0.14% من سكان العالم وتبلغ نسبة الإنتاج 0.71% من الدخل العالمي)، وبطبيعة الحال في باقي البلدان الأوروبية أو الآسيوية الأخرى المنتجة والمزدهرة. والعرض الذي يحيي زوار مشرع جنة عدن يرمز إلى أن شعب الولايات المتحدة استحوذوا، بطريقة أو بأخرى، على معظم ثروات العالم في أنهم في الحقيقة ينتجون ما يقارب ثلث الإنتاج العالمي سنويا.
إن ما عرض في مشروع عدن هو أمر بسيط جدا؛ كره الدعايات التقليدية التي تتجلى في معاداة السامية. سيكون أكثر وضوحا لو أنهم كتبوا بدلا من الحقائق الزائفة مثل: "شخص سوف يستحوذ على 12% من الثروة العالمية، وسيكون يهودياً". يبدو أن هواية تصيد أخطاء الأميركيين أصبحت الهواية المفضلة لضعاف العقول في السنوات الأخيرة.
ويتخلل تلك الحدائق النباتية السيئة التنظيم مطالبات مثل: "والي 90% من العقود المستقبلية هي مجرد حبر على ورق ولم تتم مناقشتها إطلاقا". فالعقود المستقبلية التي تتضمن الصفقات المستقبلية للقهوة هي القهوة التي لم يتم حصادها بعد. بل وأحمق من ذلك فإنهم يزعمون بأن "الأسواق المستقبلية تحمي التجار من تغيرات الأسعار ولكنها لا تحمي صغار المنتجين". إن إمكانية بيع محصول السنة القادمة بالسعر

المضـمون اليـوم يعـود للمـزارع بـبعض المنـافع، وإلا لـم يفعـل ذلـك. إن العقـود المسـتقبلية تسـمح للمـزارعين بإبعـاد المخـاطر عـنهم ونقلهـا لأشخاص يتمتعون بأوضاع أفضل أو أنهم على استعداد للتعامل معها. وبدون مثل هذه الأسواق، ستتذبذب الأسعار على حساب المزارعين.
عندما كنت أصور عرض الترحيب بمعلوماته الخاطئة، جاءت سيدة لطيفة جدا وقدمت لي نسخة مطبوعة من المعلومات المعروضة، وسألتها من أين جاءوا بهذه المعلومات، فأجابت قائلة أن أحدهم قام بجمعها من الأنترنت. ومن الواضح جدا أنهم لم يتكبدوا عناء التحقق من صحة تلك الادعاءات. ولو أنهم قاموا بتصفح الأنترنت من خلال أي متصفح، جوجل على سبيل المثال، سيجدون أن ما "تمت رؤيته في الإنترنت" مجرد خدعة، ومجموعة من الخرافات الحضرية، أقل مصداقية من قصص التماسيح في نظام الصرف الصحي في نيويورك؛ أو حتى الفئران العملاقة التي ضنها السواح كلاباً. مما لا شك فيه هو أن "العلماء" و"المربين" في مشروع جنة عدن تجابوا مع جميع الإيميلات التي جاء بها ورثة موبوتو سيسي سيكو أو جونـاس سـافيمبي الـذي عـرض علـيهم المشـاركة فـي 25000000جنيـه استرليني بشرط أن يتم إيداع 15000 جنيه استرليني في حساب خارجي. وهذا أيضا "أخذ من الإنترنت".
وربما كان توجه مشروع جنة عدن إلى الشهرة يرجع إلى أنه وضع خلفيات للكثير من المشاهد في أفلام جيمس بوند الأخيرة، *Die Another Day*. على الأقل يبدو هراء الزيف العلمي في الفلم مسليا أكثر من مشروع جنة عدن.

21. إحصائية السكان لعام 2000: قد تكون بالفعل أحد الفائزين

حالمـا هـدأ جـورج دبليـو بـوش وترنـت لـوت حـول الأسـئلة التطفليـة التـي تطرحهـا إحصـائية السـكان لعـام 2000 ("هـل تواجـه صـعوبة فـي ارتـداء الملابس أو الاستحمام أو التعلم، أو التذكر أو التركيز....")، أصبح لزاماً أن يقوم أحد ما بتعريفهم على الغضب الحقيقي للتعداد الذي يقام كل عشر سنوات. يقوم مكتب الإحصاء الأميركي ببيع التعداد السكاني 2000 لعامة الناس في إعلان بيع أوراق اليانصيب الكلامي. ولقد حذر إعلان على صفحة كاملة من صحيفة وول ستريت بتاريخ 22، مارس -جزء من حملات 111مليون دولار الإعلانيـة للـدوائر الرسـمية- مـن "أنـه يمكـن أن تضـيع علـى مجتمعـك المحلي حصته العادلة" من 185بليون دولار على البرامج الحكومية إذا قمت بتعبئة نموذج التعداد. وبعبارة أخرى: *لا يمكنك الفوز إن لم تلعب*.

إن لغـة اليانصـيب ليسـت مصـادفة، والسـبب الـذي يجعـل الحكومـة تبيـع التعداد كما لو أنه تذكرتك للحصول على الأشياء الجيدة -بدلا من واجباتك المدنيـة- هـو أن الأشـياء الجيـدة تكـون مـن أفعـال الحكومـة. وتتضـمن كـل نشرة وكل إعلان تعداد 2000 عملية على صيغة مختلفة حول موضوع دفـع تعويضات بمليارات الدولارات. فالتعداد "لا يدور حول الأرقـام فقـط"، حسـب ما جاء في مقطع فيدو في الموقـع الإلكتروني لمكتب التعـداد، "وإنمـا يـدور حـول النـاس... والمجتمـع... والخـدمات. فـنحن، حـين نقـوم بتعبئـة نمـوذج التعداد، نخبر قادتنا من نكون وما نحتاج". وقد ترجمت هذا الحملة إلى لغـات مختلفة (الهمونغ والعربية والصينية واللاوس واليابانيـة والخميـر والكوريـة والبولندية والروسية والتغالوغ والتايلاندية والفيتنامية، بالإضافة إلى تقديم دروس خاصة حـول التربيـة الوطنيـة لتعليم الأميركيـون الجـدد. ولقـد تكـررت فكرة اليانصيب المتميـزة Super Lotto في السـبب رقـم 3 في نشـرة مكتب التعداد "خمسة أسباب رئيسـية تجعـل تعبئـة نمـوذج التعـداد السـكاني أمـرا ضروريا": "تستخدم الأرقـام لمسـاعدتنا في تحديد توزيـع مئـات الملايين مـن الدولارات في الأموال الفيدرالية والحكومية، نحن نتحدث عن المستشـفيات والطرق السريعة والملاعب وبرامج الغداء المدرسية".

الملاعب!؟

إن عدم وضع القائمة "الكبيرة" هو السبب الحقيقي الذي نصتعليه المـادة 1، البند الثاني من الدستور: لتوفير مخصصات أعضاء مجلس النواب.

لقـد شـقت حملـة مكتـب الإحصـاء الإعلاميـة طريقهـا للمـدارس حيث يـتم صرف 18مليـون دولار أميركي لتدريس الطـلاب لحـث ذويهـم علـى اسـتكمال تعــداد عــام 2000. ولقــد وفــر الموقــع الإلكترونــي لمكتــب "التعــداد فــي المدارس" مجموعة كبيرة من الدعايات المجانيـة للمعلمـين: خطـط دراسـية لمدرسـي الصـفوف الإعداديـة والثانويـة، "سلسـلة مـن النشـرات المدرسـية الرسـمية" حـول التعـداد وقـوائم الحقـائق ومعلومـات البـث الشـبكي ومـواد محو أمية الكبار وغيرها الكثير. وتحث خطة التعليم المعـدة لمدرسي طـلاب الدرجـة 3-4 المعلمـين علـى أن يطرحـوا الأسـئلة التاليـة وتوجيـه الـرد علـى "الأجوبة المحتملة":

مـاهي الأشـياء التـي يجـب توفرهـا فـي مكـان يحـوي العديـد مـن الأطفـال؟

(الجواب المحتمل: المدارس، مراكز الرعاية النهارية، مناطق اللعب.)

كيـف يتسـنى للهيئـات الحكوميـة معرفـة أيـن يجـب أن تكـون تلـك الأشـياء؟

(الجواب المحتمل: يستخدمون إحصائيات التعداد.)

وكمــا أن مكتــب الإحصــاء يعــد النــاس الــذين يقومــون بتعبئــة النمــوذج بالبلايين؛ فإنه أيضا يهدد من يتخلف عن تعبئة النموذج بأوقات عصيبة. فقد حذرت إحدى مكاتب الخدمات الإحصائية: "إن عدم تعبئة النموذج يعتبر بمثابة الدعوةإلى تقليص الخدمات الحكومية". يبدو هذا أكثر واقعية من لعبة اليانصيب المميزة. وفي الواقع، خصصت الحكومة الفيدرالية حوالي 185 بليون دولار على البرامج والخدمات المبنية على الأعداد السكانية التي قـدمتها المكاتـب الإحصـائية. فتتـراوح تلـك البـرامج بـين البـرامج الطبيـة وتخطـيط الطـرق السـريعة وتأسـيس التعلـيم الخـاص والمسـاعدة علـى التبني. إذا لو أنت تجاهلت التعداد في حين شارك الجميع فيه، فسيتلقى مجتمعك نسبة أقل من الأموال الاتحادية. ولكن إذا قام الجميع بتعبئة النموذج فسيحصل الجميع على نفس الجائزة وستعم المنفعة الجميع.

كيف يمكن لعمل بسيط مثل التعداد لأغراض التمثيل أن يصبح آلية لتخصيص الإعانات التي تقدمها الحكومة؟ لقد طرح أول تعداد في عام 1790 ستة أسئلة فقط: اسم رب الأسرة، عدد الذكور البيض الأحرار الأكبر من 16 سنة، عدد الذكور الأحرار الأصغر من 16 سنة، عدد الإناث البيض الأحرار، عدد الأشخاص الأحرار الآخرون، وعدد العبيد. (ويجب ألَّا ننسى أنه، قبل التعديل الرابع عشر، يتم إحصاء العبيد على ثلاث أخماس الشخص الحر لأغراض تقسيم التمثيل وبالتالي تضخيم تمثيل السكان المحررون لولايات الرقيق. وفيما بعد تمت إضافة بعض الأسئلة حول المهن (لأغراض التخطيط للحرب) والإنتاج الصناعي والزراعي وما شابه ذلك.

لقد تزامن التوسع الهائل في التعداد مع الحقبة التقدمية. وفي "أواخر القرن التاسع عشر" كتب مارغو جيه آندرسون Margo J. Anderson في كتابه *التعداد الأميركي: تاريخ اجتماعي*، "لقد تلاشت أهمية الدور التقليدي للتعداد باعتباره أداة لتقسيم التمثيل السياسي. ولقد بدأ الإحصائيون بالنظر إلى التقسيم على أنه مجرد إجراء روتيني وهامش غير مهم في قائمة جهود التعداد السكاني. لقد أصبح التعداد أداة كاملة لرصد الحالة العامة للمجتمـع الأميركـي. "وكلمـا زادت إدارات الصـفقات الجديـدة والمجتمـع العظيم أعداد برامج المنح الاتحادية، كلما بدأت الحكومة بالدعوة للتعداد "لتوزيع السلطة الاقتصادية"، في اعتقاد أندرسون.

لم تغفل رسالة "الحصة العادلة" للحملة الإعلانية لتعداد عام 2000 عن مجتمع مثلي ومثليات الجنس. وتريد سياسة منظمة فريق عمل مثلي ومثليـات الجـنس الـوطني (**NGLTF**) مـن الأزواج مـن نفـس الجـنس أن يتحققوا من خانة "الشركاء غير المتزوجون عند التعداد. وقالت المتحدثة

باسم المنظمة "إذا لم يتم إحصائنا فإننا سنخسر حقنا من التمويل الاتحادي ومن تمويل الخدمات المجتمعية والمرور وتنفيذ القوانين التي تقيد مجتمعنا". وتنظر المنظمة في مطالبة المكتب الإحصائي بضم الاتجاه الجنسي في تعداد 2010. وقد لا يرحب بعض المثليون بأن يُسأل عن سلوكه الجنسي، فإنهم بالإجابة على هذا السؤال يعترفون بما يعتبر جناية في بعض الولايات، كما أن تجاهلهم للاستبيان يعرضهم لدفع غرامة تبلغ 100 دولا بالإضافة إلى 60 يوما في السجن، وأما إذا كذبوا بشأن توجههم الجنسي فإن الغرامة تصل 500 دولار وسجن لمدة سنة واحدة.)

إن مشكلة حملة "الحصة العادلة" لا تكمن في كونها كذبة وإنما مشكلتها هي أنها حقيقة. لقد أصبحت الحكومة المسئولة عن توزيع الهبات، ونموذج التعداد هو تذكرتك للحصول على هذه الهبات. وبالطبع، إن التعداد يشبه اليانصيب تقريبا، ولكنه يختلف في أنه بإمكانك أن تقرر إذا أردت اللعب أم لا.

22. القضاء المصري يشعل النيران في طريق الديموقراطية والتنمية الاقتصادية◆

يراقب العالم مصر عن كثب، لأنها تحمل مفتاح ازدهار العرب، فالمتظاهرون المصريون يسيرون نحو إيجاد حكومة جيدة وتحقيق الديموقراطية والحرية والازدهار؛ وإيجاد سلطة قضائية مستقلة.

لقد أدرك المتظاهرون تماما بأن وجود قضاء مستقل أمر ضروري لإجراء الانتخابات الحرة، ولضمان اتباع القانون، بل وأكثر من ذلك هو أن القضاء المستقل يمثل الركيزة الأساسية لتحقيق الحرية وازدهار المجتمع والاقتصاد. ويجب أن يكون القانون ممكن التنبؤ به من أجل تأمين النظام الاجتماعي، كما يجب أن ينظر إليه على أنه قادر على تحقيق العدالة لحث الناس على التعاون. من المتعارف عليه أنه حتى الأشخاص الجيدون لا يمكنهم أن يكون قضاة في قضاياهم الخاصة؛ ولهذا السبب أصبح من المهم أيضا ألّا يكون صناع القانون هم أنفسهم الذين يحكمون على مدى تطبيق تلك القوانين في حالات معينة، وخاصة عندما تكون مصالحهم الخاصة هي المعنية.

◆تمت طباعة هذه المقالة باللغة العربية على الموقع الإلكتروني www.minbaralhurriyya.org مايو 2006؛ متوفر على الموقع الالكتروني: www.cato.org/pub_display.php?pubid=6411

إن نزاهة واستقلالية القضاة أمر ضروري لتحقيق الديمقراطية وللأسواق الحرة. ولقد تحدث عالم الاقتصاد الشهير مانكور أولسون Mancur Olson، الذي سخر حياته لفهم كيف ولماذا تزدهر بعض المجتمعات في حين تفشل أخرى، عن أن استقلال النظام القضائي هو مفتاح "نظام المحكمة نفسه، واستقلال القضاء، واحترام القانون وحقوق الفرد الذي يضمناستمرار الديمقراطية وضمان الملكية والحقوق التعاقدية".

إن الديمقراطية ليست مجرد تحقيق "رغبات الأغلبية" الغامضة، وإنما هي نظام يتطلب فرض الحدود على السلوك، مثل احترام نتائج الانتخابات، واحترام حقوق الجميع في التعبير عن وجهات نظرهم بحرية واحترام حقوق المواطنون العاديون. وجميع ما سبق يتطلب هيئة قانونية مستقلة بإمكانها الحد من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، وخاصة في الحالات المشابهة لحالة مصر، حيث تتولى السلطة التنفيذية تقريبا كل مقاليد السلطة في قبضتها.

لا يمكن الوثوق بالمستبدين لتحقيق العدالة في تطبيق القانون ولا حتى بتطبيق القانون على أنفسهم، ولن تكون لالتزاماتهم مصداقية إن لم يكن هناك سلطة مستقلة يمتثلون لها. وكما أشار ألسون في كتابه الأخير، *السلطة والازدهار*، إلى أنه لن يكون للحكام المستبدين الخالصين من ذوي السيادة المطلقة حافزا لاحترام وعودهم الخاصة، فقال: "إن وعد الحاكم المستبد ليس أمرا مسلما به بالنسبة لهيئة قضائية مستقلة أو بالنسبة لأي مصدر آخر من مصادر السلطة، فبطبيعة الحال، الحاكم المستبد يمكنه نقض قرارات جميع السلطات. فبما أنه بإمكان الحاكم الدكتاتوري اتخاذ وجهة نظر قصيرة المدى فإن وعوده لا يمكن أبداً أن تكون ذات مصداقية".

لقد أدى ذلك الوضع إلى المشكلة التي أطلق عليها الاقتصادي إدوارد بريسكوت Edward Prescott -الفائز بجائزة نوبل- اسم "تضارب الوقت"، التي يقوم فيها الحاكم بالتزام معين في وقت أ، مثل عدم مصادرة أملاك الناس الذين يستثمرون في مشاريع التنمية الطويلة الأجل (مثل المصانع)، لكنه وجد في وقت ب أنه غير مقيد بالالتزام بوعده السابق بعد إتمام الاستثمار.وبما أن الاستثمار تم بالفعل فقد أصبح الآن للحاكم المستبد حافزا لمصادرته، وبسبب اختلاف ردود فعل الحاكم المستبد على مر الزمان لن يقدم أحد على الاستثمار، وبالتالي سيتضرر الجميع نتيجة لذلك.

إن لـم يكـن هنـاك سـلطة قضـائية مسـتقلة، فلـن تكـون وعـود الحكومـة موثوقـة ولا يمكـن الوثـوق بهـا فـي التراجـع عـن وعودهـا لمجـرد احترامهـا للحقوق. وكذلك عندما يسيطر السياسيون من ذوي المصلحة الذاتية على القضـاء، فـإن وعـود المـواطنين حـين إنشـاء العقـود فيمـا بينهم تكـون أقـل مصداقية، لأن الأطراف في العقد لا يمكنهم الوثوق بأنهم سيحصلون على محاكمـة عادلـة فـي حـال نشـوب النـزاع فيمـا بيـنهم، فـالتحكيم العـادل للنزاعات مهم جدا لنجاح أي اقتصاد. لقد كان معروفا منذ زمن بعيد أن أكثر الاقتصاديات نجاحا هي تلك الاقتصاديات التي تنتج الخدمات والسلع التي تتطلـب تخطيطـا علـى المـدى البعيـد، والـذي بـدوره يتطلـب قـدرا كبيـرا مـن الثقة وتوقعات واقعية من شأنها أن تحترم اتفاقيات طويلة الأجل.

لم تكن مصر دائما مستبدة، فقد عرفت البلاد تاريخا حافلا بالنبل والفخر والديمقراطية والحكومة النيابية وسلطة قضائية مدربة تدريبا مهنيا جيدا. ولكنها تعرضت للهجوم لسنوات عديدة وقاومت هذا الهجوم لصالح الأمة المصرية. ففي عام 1968 طالب القضاة بضمانات أكبر من أجل استقلالهم، ونتج عن ذلك فصل أكثر من 100 قاض. والأن هناك جيل جديد من القضاة يحتجون على إسكات بعض أعضائهم حين أرادو التعبير عن آرائهم حول الفساد وتزوير الانتخابات.

إن استقلال السلطة القضائية هو أمر أساسي لإصلاح أي بلد في أي جزء من العالم. فلا وجود للديمقراطية عند عدم استقلال السلطة القضائية، بل وحتى أنه لن تكون هناك عدالة نزيهة؛ وبدون النزاهة في الأحكام لن يكون هناك استثمار طويل الأجل ولا تنمية اقتصادية. إن مستقبل مصر وجميع الشعب العربي لازال يعاني من أجل استقلال القضاء.

23. "جريمة" التدوين في مصر

كتبها: راجا كمال وتوم بالمر

يجلس عبد الكريم نبيل سليمان -طالب جامعي سابق- في أحد السجون المصرية في انتظار النطق بالحكم غدا. جريمته هي: التعبير عن رأيه في مدونة له؛ وخطأه: هو أنه عبر عن ذلك بإسمه

وكان سليمان الذي يبلغ من العمر 22 عاما قد طرد من جامعة الأزهر في الربيع الماضي لانتقاده اللاذع للمناهج الدراسية المتزمتة، بالإضافة إلى تخطيء المتطرفين الدينيين. ولقد أمر بالمثول أمام النيابة العامة في السابع من نوفمبر بتهمة "نشر معلومات من شأنها زعزعة النظام العام"،

و"التحريض على كراهية المسلمين" و"إهانة الرئيس". اعتقل سليمان على ذمة التحقيق، وتم تجديد احتجازه لأربع مرات، ولم يحظ بحق الاتصال بمحامين ولا بأسرته.

لقد أخطأت السلطات المصرية بمحاكمة سليمان، فلو أدين سليمان وأرسل للسجن، فإن مصر ستتضرر، ولهذا السبب قام أصدقاء مخلصين لمصر بمخاطبة الحكومة لإسقاط التهم الموجهة له، فهذا هو العمل الصحيح للحفاظ على مكانة مصر في العالم الحديث. فقد حظيت قضيته باهتمام الصحف في جميع أنحاء العالم ومنظمات حقوق الإنسان مثل منظمة العفو الدولية. كما تحدثت عنه الشبكات غير الرسمية في أنحاء متفرقة من العالم، ولا سيما من خلال http://www.freekareem.org. وفي يوم الخميس الماضي قام بعض المتحدثين ونشطاء حقوق الإنسان من جميع أنحاء العالم لدعوة السلطات المصرية إلى احترام حرية التعبير.

لقد انتقد سليمان السلطات المصرية لفشلها في حماية حقوق الأقليات الدينية وحقوق المرأة. كما عبر عن وجهة نظرة حول التطرف الديني بعبارات لاذعة. وقد كان أول مدون مصري تتم محاكمته على محتوى ملاحظاته. ومن الملفت أنه أول شكوى قدمت ضده بشكل رسمي كانت من قبل جامعته التي طردته، والتي كانت في السابق مركزا عظيما للتعليم في منطقة العالم العربي، ولكنها الآن أصبحت تعطي طلابها إنذارات لعدم معارضة العقيدة.

التقى توم بالمر في السنة الماضية بسليمان في مؤتمر للمدونين في الشرق الأوسط، وكان يبدو على سليمان أنه شخص هادئ وخجول ولكنه متحمس جدا لنصرة حقوق المرأة وحقوق الأقليات. ولقد تواصل معه بالمر عن طريق الجي ميل بالرغم من التحذيرات المستمرة حول ما قام بنشره على الإنترنت وأن يتحمل عواقب المعارضة العامة المحتملة، ولكن سليمان قال بأنه لا يخاف من أن يعبر عن آراءه.

وفي أكتوبر الماضي بعث سليمان برسالة فورية قال فيها بأن النيابة العامة أصدرت أمرا بحضوره في اليوم التالي. وقام فورا أصدقاء من منظمة حلف دعم الشرق الأوسط HAMSA والشبكة العربية لحقوق الإنسان بتوكيل محام لسليمان، وذاع خبر اعتقاله ونظمت احتجاجات في السفارات المصرية تبعا لذلك. وبالرغم من أنه لم يكن لسليمان حركة أو جماعة منظمة إلا أن قصته انتشرت في أنحاء متفرقة في العالم.

إنه لأمر مستغرب أن تقوم جامعة بتحويل طالب إلى السلطات ليحاكم بتهمة التعبير عن آراءه، وهذا من شأنه أن يعرض مستقبل العلم

والتعليم للخطر عندما تتم معاقبة الآراء المعارضة بدلا من مناقشتها. فقد قمنا معا بالاتصال بالسلطات المصرية نطلب منهم تصحيح هذا الخطأ الواضح والإفراج عن سليمان.

إن مصر هي إحدى الدول التي وقعت على المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية، وهذا يضمن "الحرية في الالتماس والتلقي ونقل المعلومات والأفكار بجميع أشكالها، بصرف النظر عن الحدود، سواءً بالقول أو الكتابة أو الطباعة أو أي شكل من أشكال الفن وبأي وسيلة من وسائل الإعلام." أما الاستثناءات المسموح بها فهي محصورة في إطار ضيق وتتطلب دليلا "موجِب" قبل فرض القيود عليها. فنشر الآراء على مدونة شخصية لأحد الطلاب لا تكاد تصنف بأنها شكلا من أشكال التهديد المضرة بالأمن القومي، ولا لسمعة الرئيس ولا الأمن العام.

إن سليمان لا يشكل خطرا على مصر وإنما الدعوى المقامة ضده هي الخطر الحقيقي. وليست القضية هي أن نتفق مع آراء عبد الكريم نبيل سليمان أو لا نتفق؛ القضية هي قضية مبدأ: فيجب أن يكون الناس أحرارا في التعبير عن آرائهم دون الخوف من التعرض للسجن أو القتل. فالتدوين ليس جريمة.

24. ستة حقائق عن العراق◆

لقد زرت العراق ثلاث مرات منذ سقوط بغداد، وأتوقع أن أزورها مرة أخرى قريباً. ولقد تعلمت القليل من الأشياء هناك التي من الممكن ألَّا يتسنى لي معرفتها إن لم أكن قد ذهبت هناك. وبناء على تلك الدروس والمعلومات التي يمكنأن تتوفر لأي شخص يتخذ وقتا كاف للقراءة، سأقدم هنا ست أطروحات حول مستقبل العراق.

1. *أي شخص يدعي بأنه متأكد كيف سينتهي الحال عليه في العراق، بالتأكيد، لا يعرف عما يتحدث.* فالمتغيرات التي تحدث في العراق هي ببساطة كثيرة جداً بحيث يصعب التنبؤ بنتائجها حتى بعبارات عامة. فالصراعات السياسية والعسكرية تحدث جنبا إلى جنب مع الانشقاقات الدينية (سنة وشيعة وعلمانية)، والانشقاقات العرقية (عرب وكرد وتركمان)، والانشقاقات القبلية (يتسع المجال لذكرها)، وانشقاقات الطموح الشخصي (مقتدى الصدر مقابل عبد العزيز الحكيم لقيادة التكتل الشيعي

◆طبعت هذه المقالة في مجلة ريزون، يونية 2006، صفحة 32-35.

الـديني، علـى سـبيل المثـال لا الحصـر)، والانشـقاقات الإقليميـة (العـراق الغربـي الفقيـر بمصـادر الـنفط مقابـل العـراق الشـمالي والجنـوبي الغنـي نسـبيا بمصـادر الـنفط). والوضـع الـدولي يزيـد الأمـور تعقيـدا مـع اسـتعداد تركيا للتدخل (مع الدعم الإيراني والسـوري، على الأقـل غيـر المصـرح بـه) إذا أعلنـت منطقـة الحكـم الـذاتي الكرديـة اسـتقلالها، ومـع انتشـار العمـلاء الإيرانيـون حـول الأمـوال فـي جميـع أنحـاء الـبلاد، خاصـة بـين الفصـائل الشيعية في الجنوب.

وكذلك يبين لنا التفجير الأخير للمسجد الذهبي في مدينة سامراء أن الحـوادث الطارئـة فـي العـراق تلعـب دورا كبيـرا، والأمـن عـاجز عـن ردم فجـوة الهجـوم الانتحـاري أو قـذائف الهـاون التـي تغيـر مجـرى الأحـداث بشـكل غيـر متوقـع. فعلـى سـبيل المثـال، لـيس معلومـا إذا مـا كـان السنة أو خصومهم الشيعة قادرون على اغتيال آية الله العظمى علي السيستاني، فمـن المسـتحيل التنبـؤ بالنتـائج ولا يسـعنا سـوى القـول بـأن مـا يحـدث شـيء مـروع، بمـا أن السيسـتاني شخصـية بـارزة بـين الشيعة. وباختصار، من المستحيل التنبؤ بمستقبل العراق.

2. *الحـرب التـي تخـاض فـي العـراق ليسـت كـأي حـرب*. لا يمكننـا تشـبيه الحـرب فـي العـراق بحـرب فيتنـام، لسـبب بسـيط؛ وهـو أن الشـيوعيون كـانوا يسـعون لطـرد حكومـة سـايغون واسـتبدالها، ولـم يسـعون إلـى خلق عاصفة تبتلع المنطقة بأكملها. فبالنسبة للقاعدة في العـراق، لن ينتهي الأمر بمجرد انسحاب القوات الأميركيـة والقـوات المتحالفـة معهـا. وفـي الواقـع، فـإن العديـد مـن الـذين يقـاتلون الولايـات المتحـدة والحكومـة الانتخابيـة لا يريـدون انسـحاب قـوات الولايـات المتحـدة، بـل هـم يريـدون أن تورطنـا أكثـر علـى أمـل أن، علـى حـد تعبيـر زعـيم القاعـدة أيمـن الظـواهري، "جعـل الغـرب ينزفـون لسـنوات". ولا يمكننـا أيضـا مقارنـة حـرب العـراق بـالحرب العالميـة الثانيـة: فحـين هزمـت الفاشـية والنازية، هزمت للأبد، لم يختبؤوا تحت الأرض لشـن حـروب مـدمرة، لقـد تم القضاء على أيديولوجيتهم مع جيوشهم.

إن هـدف نسـبة كبيـرة مـن المتمـردين هـو خلـق الحـد الأقصـى مـن الفوضى وإراقة الدماء، وهم يمثلون نسبة ضئيلة مـن سـكان العـراق، ولا أحد يعرف بالتحديد كم تبلغ نسبة الأجانب منهم، ولكنهم أنـاس لا يرحمـون ومصـممون، وسـيكون مـن الصـعب جـدا هـزيمتهم، ولـيس هنـاك مجـالا للوصـول إلـى تسـويات معهـم. إن وجـود أحـزاب مسـلحة

عازمــة علــى التخريــب فــي حــد ذاتــه يجعــل أمــر هزيمــة التمــرد أمــرا مستحيلا.

3. *تختلف كردستان بشكل جذري عن العراق*. عندما اضطررت للمرور بالسليمانية -المدينة الرئيسية في شرق كردستان- رأيت مبان جديدة بالعديد من النوافذ الزجاجية، وهذا يدل على أن سكان المدينة لديهم القليل من المخاوف من الانتحاريين أو من إطلاق النيران العشوائي. هنــاك شــعور نســبي ملحــوظ بالحريــة فــي مــدن كردســتان، فنقــاط التفتيش الأمنية حول المدن تتسم بالكفاءة، كما أن القوات الأمنية تصل فورا عند طلبها.

تقدم المنطقة الكردية قضية مثيرة للاهتمام للعلماء السياسيين لأنها توفر فرصة لاختبار الأهمية النسبية للنوايا وللمؤسسات، فمن ناحية، يبدو أن كل شخص تقريبا فيها عازما على تحقيق ديمقراطية ليبرالية، على الأقل ديمقراطية شبه رأسمالية. ومن ناحية أخرى، نجد أن منطقة الكرد تعاني من ضعف مؤسسات المجتمع المدني؛ كما أنها تعاني من تاريخ حكم الحزب الواحد، فتعاني من لعنة النفط (الذي أثبت مرارا وتكرارا أن نشوء ديموقراطية ليبرالية وأسواق حرة أمر مستبعد، حيث تكرس الجهود لتقسيم ريع الموارد بدلا من استغلالها في الأنشطة الإنتاجية)؛ بالإضافة إلى أنها محاصرة من قبل جهات معادية أو يحتمل أن تكون عدائية (هذا الوضع يميل لإيجاد جو من التفكير الجماعي).

يســيطر علــى منطقــة كردســتان حزبــان؛ الحــزب الــديمقراطي (PDK) فــي الغــرب، وحــزب الاتحــاد الــوطني الكردســتاني (PUK) فــي الشــرق. ولقــد شــعرت بتأثيرهمــا عنــدما ذهبــت لإلقــاء بعــض المحاضــرات فــي إحــدى الجامعات، ولقد قيل لي حينها أنه لا ينبغي حمل الأسلحة، ولم يرق هذا لبعض أصدقائي فسئلوا من أمر بذلك، فقيل لهم أنه "الحزب أمر بذلك"، ولم يعجبهم ذلك أيضا، فاحتفظنا بأسلحتنا. من الملفت أن الإجابة لم تكن "العميد أمر بذلك" أو "مجلس المدينة" وإنما كان "الحزب من أمر بذلك". يهيمن على السياسة في كردستان حزبان ، الحزب الديمقراطي الكردســتاني (PDK) فــي الغــرب والاتحــاد الــوطني لكردســتان (PUK) فــي الشرق. كما أن هناك نقاش حقيقي في الحياة السياسية والمؤسسات الكردية، وهناك وسائل الإعلام المستقلة، ويمكن للمرء في مكتبات الجامعة أن يتصفح جميع الصحف لأحزاب سياسية مختلفة. وبشكل

عام، يبدوا الاتجاه العام واعدا، لكن من الصعب التغلب على سنوات من الحكم القبلي الذي يعززه تنظيم الأحزاب.

أنا متفائل بشأن كردستان، ولكن الصعوبات التي تواجه المجتمع الحر هناك لا تزال شائكة.

4. *لا يمكن الاعتماد على الشرطة بشكل كبير، في حين أن الجيش هو المؤسسة الوحيدة العراقية ذات المصداقية في البلاد.* في خلال مؤتمر صحفي عقد مؤخرا مع بعض كبار المسؤولين في وزارة الدفاع الأميركية حول تداعيات الحرب في العراق. ولقد سألت حينها عن مشكلة تسلل العديد من قوات الشرطة عن طريق الميليشيات، أهمها جيش المهدي التابع لمقتدى الصدر الذي حقق نجاحا في الجنوب. فكانت الإجابة هي أن مقتدى الصدر يمثل الآن جزءاً من المشهد السياسي في العراق وأنه سيتعين إيوائه، وكما تبين من إعادة ترشيح إبراهيم الجعفري لمنصب رئيس الوزراء بفارق صوت واحد والذي كان، بلا شك، نتيجة لتأثير مقتدى الصدر.
   لقد كان التباين في التدريب والأداء بين قوات الشرطة والجيش أكثر إثارة للاهتمام، فلم يكن للشرطة فعالية كبيرة في وقف المسلحون، فيبدو أن الشرطة موجودة لغرض الرقابة والترهيب فقط من قبل الميليشيات الطائفية، ويبدو أن الميليشيات الطائفية غالبا ما تسيطر عليها؛ كما تسيطر على قوات أمن وزارة الداخلية، وأبرزها كتائب بدر المتحالفة مع حزب مجلس عبد العزيز الحكيم الأعلى للثورة الإسلامية في العراق.
   وهكذا، يتحمل الجيش العراقي العديد من المسئوليات وبشكل متزايد، ويرافقه في هذه المهمة مستشارون من الولايات المتحدة عندما يقتضي الأمر عمليات قتالية في المناطق الهامة في العراق. فلو هزم المتمردون، فمن المحتمل أن يكون ذلك بفضل الجيش العراقي وحده وليس الشرطة المحلية أو قوات الأمن الأخرى (على الأقل خارج كردستان) التي ينظر إليها الكثير على أنها السلاح لإنقاذ الجماعات الطائفية -في الغالب تكون وجهة النظر هذه صحيحة. وينبغي التأكيد على أن بعض وحدات الجيش يسيطر عليها غير السنة وهذا يعني أن الجيش معاديا لمصالح السنة؛ يبدوا أن إنشاء جيش وطني غير طائفي في بلد خضع لفترة طويلة لهيمنة القوى الطائفية مهمة شاقة للغاية.

5. *يصعب على الناس في الديمقراطيات الليبرالية فهم عقليات معظم العراقيين.* يعيش العراقيون في مجتمع سيطرت عليه الدعاية والأكاذيب لفترة طويلة. فقد اعتاد العراقيون على الاعتماد على الشائعات بدلا من اصطدام وجهات النظر في الصحافة الحرة. ومع ظهور الصحافة الحرة الآن، أصبح الناس لا يصدقون كل ما يسمعونه، ولا تزال الخطابات تفتقد إلى العقلانية. هناك الكثير من العراقيون مقتنعون بأن القوات الأجنبية موجودة في العراق لسرقة نفطهم (النفط الذي "يسرقه" العالم بأكثر من 60 دولار للبرميل)، وأن البلاد غنية ولا تحتاج سوى حاكم جيد لمشاركة تلك الثروة (لقد سمعت الكثير يرددون ذلك، وتكبدت جهدا كبيرا لتوضيح عدم صحة هذا الاعتقاد، والصحيح هو أن العراق ليس بلدا غنيا وإنما هو بلد يعاني من الفقر المدقع). كما أن المؤامرات تأخذ مجرى أكثر شيوعا في العراق من التفاهم السياسي. (وهذه المشكلة منتشرة في جميع أنحاء الشرق الأوسط، ولكنها تتركز بشكل واضح في العراق).

لقد تبين زيف افتراض المحافظين الجدد القائل بأن الوضع الافتراضي بعد القضاء على الدكتاتورية هو الديمقراطية الليبرالية؛ الديمقراطية الليبرالية ليست الوضع الافتراضي بعد الدكتاتورية، بل هي إنجاز صعب المنال ولا يمكن تحقيقه إلا بأغلى الأثمان.

إن التعود على الإصغاء لما يقوله الآخرون، من اختبار المزاعم مقابل الأدلة، ومن مقارنة مختلف مصادر الأخبار والمعلومات وغيرها من عناصر عقلية التنوير هو أمر صعب للغاية؛ ليس مستحيلا، ولكنه أصعب مما تخيله الكثيرون.

6. *إذا سحبت القوات الأميركية قواتها غدا، فإن البلاد ستغرق في حمام من الدماء، ولكن إذا لم تصرح الولايات المتحدة بأن القوات الأجنبية ستنسحب، فإنه من غير المرجح أن يوحد العراقيون صفوفهم لهزيمة الإرهابيين.* إذا فإن وجود قوات عسكرية كبيرة في العراق إلى أجل غير مسمى هي بمثابة كبش فداء لجميع مشاكل البلاد (بما في ذلك المشاكل التي أحدثها التمرد).

إن احتمال الخروج الموثوق هو فقط الذي سيجلب الأطراف على طاولة واحد لإنشاء نظام ليبرالي نسبي (وأشدد على كلمة نسبي) ومستقر للعراق. وحتى الخروج قد لا يكون كافيا، فقد تتقسم البلد إلى أجزاء، وقد لا يكون هذا سيئا بحد ذاته ولكن الاقتتال من أجل رسم الحدود الناتج عن التقسيم قد يكون شرسا.

إذا كانت إدارة بوش عازمة على هزيمة المتمردين، فإن وضع العراق سيكون أفضل، وسيكون للعراقيين دافع أكبر لفعل ذلك إذا ما عرفوا أن الولايات المتحدة ستغادر المنطقة.
هناك فرصة بأن تتحسن الأحوال في العراق، أو على الأقل لا تسوء أكثر. ومهما تكن النتيجة، فإنه يجب على الليبراليين أن يكونوا متطلعين إلى مساعدة العراقيين في خلق مجتمع حر. ولهذا السبب قمت أنا وأصدقائي العرب بتأسيس منتدى الحرية www.minbaralhurriyya.org، لإيصال رسالة الحرية لكل من العراقيين وللعالم العربي بشكل أوسع. وأنا أعمل الآن مع الليبراليين العراقيين الذين يحاولون القيام بأفضل ما يمكنهم القيام به وسط ظروف غاية في الصعوبة لمكافحة التعصب والإرهاب والدولانية، ونحن نعلم أنه مستنقع زخم، ولكن ليس لدينا خيار آخر.

25. كبرياء وتعصب موسكو◆

إن الجدل الحاصل حول ما إذا كانت موسكو ستشهد مسيرة حافلة للمثليين في مايو (2006) يحمل آثار هامة لمستقبل روسيا. كيف استجابت سلطات موسكو لتهديدات العنف التي صدرت عن طلعت تاج الدين من الحكم الروحاني المركزي للمسلمين في روسيا، هو بحد ذاته أمر مهم. وبالنسبة لتاج الدين فقد أعرب قائلا "أنه ينبغي أن لا يسمح بهذه المسيرة، وإذا ما أصروا على الخروج فإنه يجب ضربهم".
إن مثل هذه التهديدات ليس لها مكانا في مجتمع يحكمه القانون، فلا يجب أن يتعرض الأشخاص للعنف لمجرد مسك أيادي بعضهم البعض والمشي بسلام في مسيرة في الشارع.
ولكن مسألة ما إذا كان ينبغي أن يسمح بالموكب أم لا تثير تساؤلاً أكبر ألا وهو هل ستصبح روسيا رائدة في مجال الصناعة والتكنولوجيا والفن والثقافة والعلوم أم أنها ستتراجع إلى التقوقع والتخلف، وهل ستصبح مجتمعا مفتوحا أم مغلقا.
وكيف تتم الإجابة على تلك التساؤلات يحمل آثارا أبعد بكثير مما إذا كان شخص معين يحب أو يكره مثلي الجنس. ولقد أثبتت دراسات أجريت على مدن أميركية وكندية على نحو فعال تماما بأن أكثر المدن أو المناطق

◆تم نشر هذه المقالة في صحيفة واشنطن بلايد، في 24 مارس من عام 2006.

انفتاحا وترحيبا هي المدن التي يعم فيها التنوع المسالم؛ فهذا النوع من المدن تكون على الأرجح أكثر ازدهارا، ومنتجة اقتصاديا، وأكثر تقدما في مجال التجارة والتكنولوجيا.
وفي دراسة رائدة أجريت على الحياة الحضرية في أمريكا، ونشرت من خلال المعهد الحضري في عام 2001، قام كل من ريتشارد فلوريدا من جامعة جورج مايسون وغاري غايتس من المعهد الحضري بوضع مقياس لوجود مثلي الجنس فيما بين عدد سكان المناطق الحضرية وربطوا ذلك بوجود صناعات التكنولوجيا العالية وبالنمو الاقتصادي.
واستنتجوا أن "مثلي الجنس ليسوا مؤشرا على تركيز الصناعات التكنولوجية العالية وإنما هم مؤشر على نموها أيضا. فالخمسة مدن التي تصنف من المدن العشر الأعلى بالنمو التكنولوجي العالي من عام 1990 إلى عام 1998 هي أيضا من العشرة مدن الأعلى بعدد مثلي الجنس". ولقد لاحظوا وجود علاقة قوية بينهم وبين وجود الكتاب الفنانون والمبدعون، والمصورون والنحاتون والممثلون، والصناعات ذات التقنية العالية. وفي حالة روسيا التي تواجه أزمة سكانية طويلة الأجل، فقد اكتشفوا وجود علاقة قوية بين نسبة الذين ولدوا خارج روسيا ونسبة الصناعات ذات التقنية العالية.
يبدو أنها ليست حالة من الحالات المبتذلة القديمة، وهو أن "هؤلاء الناس" هم بالفعل مبدعون، ولكن تبين أن الأماكن التي تواجه الكثير من الإبداع هي الأماكن التي تفتح المجال أمام الإبداع.
كيف يمكن أن يكون التسامح مع مثلي الجنس دافعا للنجاح الاقتصادي؟ إنه بديل جيد للانفتاح والتسامح في المجتمع بشكل عام، بل وإن مثل هذا الانفتاح والتسامح يفضي إلى ازدهار المجتمع.
وكما قال غاي غايتس في مؤتمر المعهد الحضري حول "التنوع السكاني" أن وجود مثلي الجنس مهم جدا لأنه "يضيف جوا من التسامح تجاه التنوع في المدن، وهذا بدوره له إيجابيات محددة على النتائج الاقتصادية لمختلف المناطق والمدن. فالجدل هنا يدور حول حيوية وجود مجتمع مثلي ومثليات الجنس الذي يمدنا بأقوى مؤشرات التنوع والتسامح، داخل الأحياء والمدن على حد السواء". فمن الواضح هنا أن الترحيب بالموهبة هو شرط أساسي لجذبها.
إن هذه القضية ليست بجديدة، فلقد عرفت العلاقة بين التسامح والازدهار منذ القدم. فقد عرفت هولندا في أوروبا بأنها الرائدة في مجالات التجارة

والفن والتكنولوجيا والصناعة لسنوات عديدة مضت بسبب التسامح الذي أتيح للأقليات.
إن القرار بالسماح للمسيرة الحاشدة التي يقوم بها مثلي ومثليات الجنس في شارع تفرسكايا في موسكو أو عدم السماح ليس مجرد الموافقة أو عدمها على رؤية مثلي الجنس في الأماكن العامة، بل هو قرار يتعلق بمستقبل روسيا.
لقد اتخذ زعماء روسيا المنتخبون ديموقراطيا الخيار الصحيح بعدم تجريم حب مثلي الجنس، فهم بفعلهم هذا تقدموا في صفوف المجتمعات الحديثة المنفتحة والمتقدمة.
إن الجدل حول السماح بمسيرة مثلي الجنس الحاشدة في موسكو هو كفيل بنقاش أوسع حول ما إذا كانت روسيا ستختار بأن تحتسب في عداد الدول المعروفة بإبداعها في مجال التكنولوجيا والعلم والفن والثقافة والغنى، أم أنها ستكون من تلك الدول المعروفة بانعزالها وتخلفها وفقرها.

26. تحديات التحول إلى النظام الديموقراطي ◆

إن إدخال الديموقراطية وتعزيزها والحفاظ عليها ليست مهمة سهلة. مثلها مثل أي شيء جيد في الحياة؛ فهي تواجه العديد من التحديات التي يمكن التغلب عليها جميعا، ولكن من المهم جدا أن نتعلم من تجارب من سبقوا خروجا من الدكتاتورية والطغيان إلى الديموقراطية الدستورية.

1. تحدي الآمال

الآمال العالية جدا

إذا كانت الآمال عالية بشكل غير طبيعي؛ فيتوقع الناس أن الديمقراطية ستجلب الرخاء والصحة والتعليم وغيرها من منافع الحياة الأخرى تلقائيا، فإنهم سيصابون بخيبة الأمل وبالتالي سيتوقف دعمهم للديمقراطية. إن الديمقراطية ليست عملا من أعمال السحر؛ فهي لا تضمن الثروة والصحة والسعادة الفورية. إن جل ما تضمنه الديمقراطية هو منح حق "السعي من أجل تحقيق السعادة "، وليست كفيلة بتحقيق السعادة أو حتى الغنى. فهذه المنافع يجب أن تكتسب بالمجهود في ظل مجتمع يحكم بالقانون

◆قدم هذا الخطاب إلى أعضاء مجلس النواب الوطني العراقي في الثاني عشر من أبريل عام 2005. متوفر على الموقع الالكتروني:
http://tompalmer.com/wp-content/uploads/papers/challenges_of_democritization-2.pdf

والعدالـة، حيـث تكـون مكافـأة تلـك الجهـود محميـة بالقـانون، وألا تـتم مصادرتها بظلم الأقوياء.

الآمال الضعيفة جدا

إذا كانت آمال الناس ضعيفة للغاية، وإذا هم توقعوا الانتخابات غير العادلة وقبلوا بها، وخضعوا لسلوكيات مسؤولي الحكومة غير المشروعة والغير عادلة ولاستغلال الشرطة العنيف، فإنهم سوف يعيشون مع الشكل الخارجي للديموقراطية بعيدا عن جوهرها. فلكي تؤتي الديمقراطية أكلها يجب أن يضمن المواطنون من أن القضاة والمحافظون وأعضاء المجالس ورؤساء البلديات وأعضاء البرلمان ورؤساء الوزراء وضباط الشرطة سيتصرفون وفقا للقانون. ففي الدول الفاسدة يتفاجأ المواطنون عندما يتصرف مسؤولي الدولة*وفقا للقانون*، في حين أنه في الدول الديمقراطية التي تحكم بالقانون يتفاجأ المواطنون حين يتصرف مسؤولي الدولة تصرفا *مخالفا للقانون*.

إن الآمال الواقعية هي العنصر الأساسي لتوطيد دعائم الديمقراطية بشكل مستقر. أما إذا توقع الناس نتائج سحرية سيصابون بخيبة أمل وسيتخلون عن الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك إذا لم يتوقعوا من مسؤولي الدولة تصرفات عادلة وانتخابات نزيهة فمن الممكن أن لا يصابوا بخيبة أمل، ولكنهم بالتأكيد لن يستمتعوا بالديمقراطية لفترة طويلة.

2. تحدي الشرف

من المهم أن يفهم الرجال والنساء الشرفاء أنهم سيصبحون أكثر شرفا لو أنهم قبلوا الهزيمة في الانتخابات العادلة -في الدول الديمقراطية التي تحكم بالقانون- من أن يرفضوا قبول النتائج ويقاتلوا ضدها بالسلاح. ففي الكثير من المجتمعات التي تخطو نحو الديمقراطية يكون من الصعب على الناس المعارضين أو الذين يؤمنون بشدة بقضيتهم أن يتقبلوا حقيقة أن الجانب الآخر كسبوا لانتخابات بالعدالة. قد يكون من الصعب أن يدركوا أن قبول نتائج العملية الدستورية أشرف من مواجهتها بالقوة. إن حالة "المعارضة الموالية" هي حالة شريفة، فقد تصبح في يوم ما هي الحاكمة، وحينها ستكون الحكومة الحالية ملتزمة لها لأنها فيما سبق كانت معارضة موالية. أما رفض نتائج الانتخابات العادلة فهو الفعل المشين في دولة دستورية ديمقراطية.

سيكون من السهل تحقيق شرف الديمقراطية عندما يتم فهم أن الخسارة في الانتخابات لا يعني الخسارة في كل شيء، لأن الديمقراطية الدستورية

تحمـي حقـوق الحيـاة والحريـة والملكيـة وتجعـل معارضـة اليـوم الموالية الشريفة حكومة في الانتخابات المقبلة.

3. تحدي التعددية

إن نظريـات الديمقراطيـة المبنيـة علـى مـزاعم حـول "إرادة الشـعب" تكـون نهايتها الفشـل في الغالب؛ فالشـعب مكـون مـن عـدة أفـراد وأسـر وقبائـل وطوائـف دينيـة ومـدن ومنـاطق ومجموعـات عرقيـة، فالشـعب لا يمثلـه شخص واحد يقر رأيه حول شيء ما، وإنما هو أمة بآراء مختلفة حول العديد مـن الأمـور المهمـة ولـن يتفـق الجميـع عليهـا. وإذا مـا أصـرت الدولـة الديمقراطية على توحيد الآراء حول الأمور المختلفة فإن الشعب سينقسم، بل وربما ستكون هناك صراعات عنيفة.

من المهم أن تكون القضايا التي تقررها العملية الديمقراطية محدودة لكي تكون الديمقراطية متجانسة وراسخة. ولا يتم البث في العديد من القضايا بواسـطة الانتخابـات الديمقراطيـة فـي الحكومـة الديمقراطيـة الدسـتورية الراسـخة، وإنمـا يتـرك أمرهـا للأفـراد الأحـرار والجماعـات الحـرة الـذين يتكفـل الدستور بحماية حقوقهم.

إن للحريات التي يحميها الدستور أهمية خاصة في الدول التي توجد فيها "أقليـات دائمـة" مثـل الجماعـات العرقيـة أو الدينيـة. فـإذا كانـت تعتقـد تلـك الأقليات أنه من المستحيل أن تصبح أغلبية قادرة على الفوز بالانتخابات، وأن حقـوقهم ستضـيع بسـبب أنهـم لا يمكـن أن يصـبحوا أغلبيـة، فـإنهم سيشـعرون بـأنهم شـاذون عـن العمليـة الديمقراطيـة، وعندئـذ قـد يلجـؤون للعنف. إن الحرية الدينية، وحرية المرء في أن يختار بين تغطية الشعر أم لا، حرية المرء في أن يتحدث اللغة التي يختارها، وحرية المرء في أن يجتمع مع الآخـرين دون الخـوف مـن أن يعتقـل أو أن يتعـرض للمضـايقة؛ كـل هـذه الحريات محمية من قبل الدستور في الدولة الديمقراطية ولا يمكن أن تتأثر بالنتائج المتغيرة لقرارات الأغلبية.

لـيس هنـاك مـا يسـمى بـ "إرادة الشـعب"، وإنمـا هنـاك العديـد مـن الإرادات ووجهـات النظـر والمصـالح والآراء المختلفـة. فيجـب أن يحـذر النـاس مـن السياسـي الـذي يدعي بـأن هنـاك مـا يسـمى بإرادة الشـعب، أو أنهـا "هـي" أو "هـو" المتحدث الشرعي باسم الشعب. إذا كـان الحديث عـن "إرادة الشـعب" ذا دلالـة معينـة في أي وقـت مضى، فإنـه سيكون فقـط يشير إلى الدسـتور نفسـه وليس لزعيم معـين أو إلى أي قـرار معـين حـول مسـألة سياسـية. إن مقياس وحدة الشعب هو الدستور نفسه وحمايته للحقوق.

4. تحدي العدالة

هناك خطر يهدد الديمقراطية في أن تتحول إلى أداة للظلم، خاصة في المجتمعات التعددية التي ينتشر فيها التعصب العرقي أو الديني أو الأسري أو القبلي أو اللغوي المتنوع. وقد يلقي بعض السياسيون باللوم على المشاكل الوطنية في الجماعات الأخرى، وغالبا ما تكون تلك الجماعات من الأقليات، فتطالب الدولة بنزع ثرواتهم ومعاقبتهم، فيأمر السياسيون الانتهازيون الجائرون بأن يعاد توزيع سلع البعض على مؤيديهم، فتصبح الدولة أداة للنهب. ففي مثل تلك الدول لن تكون حياة أي شخص ولا حريته ولا ممتلكاته آمنة؛ فالجماعة التي ربحت في الانتخابات اليوم وسرقت الأخرى قد تخسر انتخابات غدا وتخسر كل الامتيازات -وربما أكثر من ذلك. عندئذ ستعم الخسارة الجميع على المدى البعيد. إن الدولة الديمقراطية الدستورية لا يمكنها تحقيق الازدهار للجميع إلا من خلال تقييد أفعال الدولة وحصرها في نص العدالة، وبعدم اتخاذ سياسات الدولة كوسيلة لمكافأة من يدعم سياستها ومعاقبة المعارض لها.

تساهم الدولة في حالة من الفقر العالمي من خلال محاولة سرقة البعض لتعطي الآخرين، فيما عدا، بالتأكيد، أولئك الذين تمكنوا من الوصول إلى السلطة العليا فامتلكوا القصور وركبوا السيارات الفارهة. يجب أن يكون شغل الدولة الشاغل هو الدفاع عن العدالة ضد العدوان والعنف، ولكن عندما تكون الدولة نفسها أداة للعدوان والعنف فإن الديمقراطية بذاتها ستصبح في خطر.

الجزء الرابع

كتب و أفكار

27. أدب الحرية

يوفر هذا الفصل دراسة موجزة للفكر التحرري، ولكن لا يمكن لمجموعة واحدة من المقالات أن تعبر بما يكفي عن ثراء التحررية أو سلسلة المشاكل التي يمكن للمرء أن يطبق عليها الرؤى التحررية بطرق تنويرية وعملية. يتضمن هذا الكتاب عدداً من الأعمال المرموقة في التقاليد التحررية سواءاً جاءت على شكل نصوص مقتطفة أو على شكل نصوص كاملة. وهذا الدليلُ الموجز هو ملحقٌ تكميلي للنصوص موجهٌ لأولئك الذين يرغبون في إستكشاف المزيد عن أُسسِ ومضامينِ وآفاق التحررية. وإضافة للأعمال المكتوبة من وجهة نظر تحررية أو التي أسهمت في تطوير التحررية، فقد أضفتُ بعض الأعمال المعاصرة والكلاسيكية المنتقدة للمقاربة التحررية بدءاً من نقد أفلاطون للتنظيم الإجتماعي الطوعي إلى الإنتقادات المحافظة والإشتراكية والديمقراطية الإجتماعية المعاصرة. التحررية مركزيةٌ فعلياً بالنسبة لكل النقاشات المثيرة الدائرة حالياً حول النظرية الأخلاقية والعلم السياسي والإقتصاد والتاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى، إضافة لمركزيتها بالنسبة للصراعات السياسية الفعلية حول العالم، ومن المهم لنا أن نراها، ليس فقط كما يراها مؤيدوها، بل من وجهة نظر منتقديها أيضاً.

يمكن تنظيمُ عرضٍ بقائمة معينة من الكتب كهذه بطرقٍ عديدة (زمنية/ تاريخية، حسب الموضوع، أو بالمدارس الفكرية، أو البلدان)، ولكل من هذه الطرق مزاياها. وقد نظمتُ هذا الدليل بحيث يستطيع القارئ إستعراض مقدمات عامة عن الموضوع ثم البحث عن المواضيع الأكثر تحديداً. تبعاً لذلك، فقد نظمتُ المادة في ثمانِ فئات: (أ) الأعمال المعاصرة أو الحديثة نسبياً حول التحررية؛ (ب) تاريخ الحضارة من وجهة نظر تحررية؛ (ج) الحقوق الفردية الأساسية؛ (د) النظام الطبيعي؛ (هـ) الأسواق الحرة والمؤسسات الطوعية؛ (و) العدالة والمنظمات السياسية؛ (ز) العنف والدولة؛ و(ح) الأعمال الكلاسيكية والمعاصرة الناقدة مباشرة للتحررية. تقسيمُ العناوين على هذه الصورة تم بطريقةٍ كيفية إلى حدٍ ما، وذلك لأن العديد من الأفكار التي جرى التطرق إليها هنا تسند بعضها بصورة متبادلة، ولذلك فإنها ستكون قد وردت على نحوٍ ما في نفس الكتاب أو المقال. وأختتم هذا الدليل بنقاد التحررية لكي أُتيح للقارئ فرصة الإطلاع على القضايا من وجهتي نظرٍ على الأقل، ولتأمل

بعض المشاكل الصعبة، ولأن يقرر بنفسه أيُّ الآراء أكثر إقناعاً. ليس من المحتمل أن يجد المرء جميع الإجابات في وجهة نظر واحدة، أو حتى أن تتضمن جميع الأسئلة المفيدة والهامة، وليس من المحتمل للتحررية أن تنمو وتزدهر وأن تجعل من الممكن قيام عالم أفضل وأكثر حرية وسلماً ورخاءاً وعدلاً إلا من خلال الحوار مع وجهات النظر الأخرى- من خلال النقد والتفكير الجاد-.

القراءُ الذين يحاولون العثور على إجابةٍ واحدة مسؤولة وشاملة سيخيب ظنهم على الأرجح، لأن جميع الكُتاب الواردة أسمائهم هنا لا يتفقون على جميع الأسئلة، والعديد من أكثر الأعمال تشويقاً تمت كتابتها كانتقاداتٍ لكتاب تحرريين أو ليبراليين كلاسيكيين آخرين. الإتفاقُ العريض على قيمةِ وأهمية الحقوق الأساسية للإنسان في الحياة والحرية والملكية هي السمةُ الأساسية للمقاربة التحررية، ولكن التحررية تبقى مجالاً نابضاً بالحياة والإثارة بالنسبة للمفكرين والمبدعين وليست مجرد مجموعة من الإجابات التامة. ولعل أكثر ما هو ملحوظٌ بشأن التحررية الحديثة هو الطريقةُ التي تنير بها العالم أخلاقياً وعلمياً على السواء. الأسسُ الأخلاقية للسلام والتعاون الطوعي تم جمعها معاً مع فهم عميق للنظام الطبيعي الذي تحقق عن طريق تعاون طوعي كهذا، وفهم عميق للطرق التي يمكن للتدخل الإكراهي عن طريقها أن ينشر الإضطراب في العالم ويثير سلسلة من العواقب غير المقصودة.

وهذا الدليل ينطوي بالضرورة على بعض الغرابة- ويعكسُ قرائتي الخاصة والإهتماماتِ التي وجهتني عبر السنين- وهو بالتأكيد ليس كاملاً. وإني أتوقعُ بالتأكيد إعتراضاتٍ من القراء الذين سيشكون من أن هناك أعمالاً تم إستثنائها هي أفضلُ، وأكثرُ أهميةً، أو أكثر "تحررية"، من أعمال تم تضمينها في هذا الكتاب. وليس لدي من عذرٍ لغياب أعمال هامة سوى ضيق المساحة، أما بالنسبة للإحتجاج على إدراج أعمالٍ قد يعترض علها البعضُ بحجة أنها ليست نصوصاً تحررية "كاملة الدسم" فإني أرد بكلمات الراحل هنري هازلت، المحرر الإقتصادي السابق في النيويورك تايمز وكاتب العمود في النيوزويك ومؤلف الكتاب الأكثر إنتشاراً (الإقتصاد في درسٍ واحد) حيث يقول في إستعراضه الخاص به لأدبيات التحررية بعنوان (مكتبة الإنسان الحر) - (برنستون، نيوجيرسي: فان نوستراند، 1956):

> في محاولة للإجابة مسبقاً على أكبر قدر ممكن من إعتراضاتٍ كهذه، يتعين على القولُ هنا بأن إدراج كتابٍ في هذا

العرض للمؤلفات لا يعني بالتأكيد بأني أقرُّ أنا نفسي بكل مبدأ أو جملة وردت في ذلك الكتاب أو أني أعتقد بأن كل رأيٍ مطروح فيه يشكل جزءاً من التقاليد التحررية أو الفردية. ما يعنيه إدراجُ كتابٍ ما هو أن هذا الكتاب يسهم في رأيي.. بصورة متوازنةٍ عموماً إسهاماً حقيقياً أو نظرياً في فلسفة الفردية، وأن بعض القراء على الأقل سيستخلصون منه فهماً أوفى لتلك الفلسفة (ص 7-8).

ولأن هذا العرض الذي أُقدمه لأدبيات التحررية أصغر بكثير من عرض هازلت الذي إستعرض فيه 550 كتاباً، فقد كان ذلك أحد الأسباب التي جعلتني أستخدم معياراً أكثر دقة في الأختيار، ولم أُدرج الإنتقادات العديدة للإستبدادية التي ظهرت في تصنيفات 1956 عندما كانت الدولة الإستبدادية تشكل خطراً ماثلاً على الحرية. الأجزاء التي إخترتُها، والمستمدة كلياً من نصوص متوفرة باللغة الإنجليزية، أبعد بكثير من أن تكون شاملة، ولكن من يرغبون في مزيد من القراءة والبحث سيجدون أن كل كتاب أو مقالة سيقودهم دائماً إلى مصادر أخرى.

أ- كتابات عامة حول التحررية:

أحدُ أكثر الكتاب التحرريين غزارةً في الإنتاج في هذا القرن (القرن العشرين) هو دون شك الراحل موراي إن. روثبارد، الذي تراوحت كتاباته بين مجالِ تخصصه الأكاديمي- الإقتصاد- إلى العلوم السياسية، والأخلاق، والتاريخ، والشؤون الدولية، وغيرها كثير. وقد حول إنتباههُ في سبعينات القرن العشرين إلى كتابةِ "بيان" التحررية، الذي ظهر في طبعتين تحت عنوان (من أجل حرية جديدة: بيانُ التحررية) (الطبعة الثانية؛ نيويورك: ماكميلان 1979). هذا الكتاب يوفر عرضاً عاماً لرؤية التحررية للعالم، بالرغم من أن الأجزاء المتعلقة بقضايا السياسة العامة وبالحركة التحررية المنظمة قد تقادم عليها الزمن الآن.

وكان روثبارد قد نشر في خمسينات وستينات القرن العشرين عدة كتب ومقالات عارض فيها شرعية الدولة (التي يشار إليها بالإنجليزية الأميركية باعتبارها "حكومة"، رغم أن هذا يعني إستحالة "حكومة طوعية" التي كان روثبارد يفضلها). وقد وجد الفيلسوف الشهير روبرت نوزيك في

أطروحات روثبارد حُججاً قوية ضد شرعية الدولة ودفعه الموقف المتحدي من جانب روثبارد إلى وضع كتابه الممتاز الذي حقق نجاحاً هائلاً والذي دافع فيه عن دولةٍ محدودة للغاية بعنوان (الفوضى، والدولة، واليوثوبيا) - (نيويورك: منشورات بيسك، 1974). ورغم أن كتاب نوزيك لم يكن "عملاً تحررياً عاماً" بالمعنى الدقيق، فإنه قد حظي بقبول واسع في الأوساط الأكاديمية، التي اخذت تعتمدهُ للطلاب باعتباره "كتاب" التحررية، دون إعتبارٍ كثير للتقليد الأوسع للفكر والثقافة التحررية التي تحددت في إطارهما صيغة العمل الذي وضعه نوزيك.

بدأ نوزيك مشروعه بالإفتراض المحدد، الذي بينه في الجملة الأولى من كتاب الفوضى والدولة واليوتوبيا، الذي ينص على أن "للأفراد حقوقاً، وأن هناك أشياء لا يمكن لشخصٍ أو مجموعة فرضها عليهم (دون إنتهاك تلك الحقوق)"، وهو إفتراضٌ يشارك به روثبارد تحرريونَ آخرون، ثم حاول الإجابة على السؤال الذي يقول "ما هي الفُسحة التي تتركها الحقوق الفردية للدولة؟"، بقوله بأن دولة محدودةً للغاية مكرسة لحماية حقوق الأفراد هي دولةٌ شرعية ومتسقة مع الحقوق الفردية. وفي إطار دفاعه عن الدولة المحدودة (بصرامة) طرح نوزيك العديد من الأفكار الإستفزازية في كتابه البارع والمدهش، وقدم نقداً مباشراً وقوياً لدفاع جون رولز في كتابه الذي كان قد تم نشره مؤخراً وحظي بتقدير واسع النطاق، عن دولة الرعاية الإجتماعية المتبنية لإعادة التوزيع، بعنوان- نظرية عدالة (كامبردج، ماساشوسيتس: مطبعة جامعة هارفرد، 1971). ويرجع السبب إلى حد كبير إلى ملاحظات نوزيك حول رولز، وإلى التأثير الاستثنائي لأفكاره إلا أن كتابه قد حظي بإهتمام جدي للغاية من جانب الفلاسفة الأكاديميين والمنظرين السياسيين، الذين لم يكن كثيرٌ منهم قد قرأوا موادَ تحررية معاصرة (أو ليبرالية كلاسيكية) واعتبروا هذا الكتاب بأنه الشرحُ الوحيد المتوفر عن التحررية. وحيث أن نوزيك كان يكتب للدفاع عن فكرة الدولة المحدودة ولم يبرر إفتراضَهُ الأولي بأن للأفراد حقوقاً، فقد أدى ذلك ببعض الأكاديميين إلى الإستخفاف بالتحررية باعتبارها "دون أساس" كما قال البروفيسور توماس ناجيل. بيد أنه في ضوء قراءة النص الواضح للغرض من الكتاب، فإن هذا النقد كان خاطئ التوجُه، أو أنه كان ينبغي توجيهه لكتابٍ آخر يحاول طرح جدلية أخرى. (أخذ فلاسفة معاصرون آخرون على عاتقهم مهمة تبرير الإدعاء القوي بأن للأفراد حقوقاً، وسأقدم بعضاً منهم لاحقا).

ولابد لقائمة كتاباتٍ "عامة" حول التحررية من أن تتضمن المقالات الواسعة الإنتشار للمؤلفة- الفيلسوفة ذات الكتب الأكثر مبيعاً آين راند. ويمكن الإطلاع على بعض أفضل أعمالها، إلى جانب مقالاتٍ لثلاثةٍ من المتعاونين معها (العالم النفساني ناثانيل براندين، والمؤرخ روبرت هيسين، ورئيس الإحتياطي الفيدرالي الحالي ألان غرينسبان) في المجموعة المعنونة (الرأسمالية: الأنموذج المجهول) - (نيويورك: المكتبة الأميركية الجديدة، 1996). تمثل مقالات راند، بلغتها النابضة والدراماتيكية، محاولةً لوضع توليفةٍ لفكرها السياسي. وخلافاً لمعظم كتبها الأخرى التي تتناول نظرياتها في الثقافة الشعبية، والفنون، والأخلاق الشخصية، والحقائق الميتافيزيقية، ونظرية المعرفة، والمواضيع الأخرى العديدة التي ركزت عليها فكرها الألمعي، فإن المقالات في هذا الكتاب هي أكثر إلتزاماً بمواضيع سياسية وتحررية. تأثرت راند بقوة في تطوير فلسفتها السياسية بالكتاب التحرريين الأميركيين إيزابيل باترسون وروز وايلدر لين، إضافة للإقتصادي من المدرسة النمساوية لودفيغ فان ميز. (ينبغي ملاحظة أن الأسلوب الدراماتيكي لراند- وهذه ناحية مهمة بالنسبة لفنان- قد أدى أحياناً إلى تبسيطٍ مبالغ فيه، كوصفها "للشركات الكبيرة" باعتبارها "الأقلية الأميركية المضطهدة"؛ وقد أدت بها جهودها للدفاع عن أصحاب الأعمال من ذلك النوع من إلقاء اللوم عليهم على طريقة إلقاء اللوم على اليهود في ألمانيا الوطنية الإشتراكية أو على "البورجوازيين" في بلدها الأصلي روسيا، إلى الإستخفاف بالسعي الذي يقوم به كثيرون في "قطاع الأعمال" للحصول على معاملات تفضيلية من الدولة وتقييد نشاطات منافسيهم. وهي لا تشعر إزاء أصحاب الأعمال هؤلاء الساعين للحصول على معاملة تفضيلية سوى بالإزدراء). وثمة خاصية ملحوظة حول مقاربة راند يميزها عن العديد من الأفكار السابقة- وهذا بالتأكيد من الملامح البارزة للمقالات في هذا الكتاب- وهي أنها طرحت دفاعاً أخلاقياً محدداً عن نظامٍ إقتصادي يقوم على أسسِ تعاونٍ وتبادل طوعي؛ المسألة ليست أن الناس لم يكونوا "جيدين بما فيه الكفاية" للعيش في نظام إشتراكي، بل أن النظام الإشتراكي لم يكن جيداً بما فيه الكفاية لحياة الناس.

هناك مفكران نمساويان أسهما في الفكر التحرري الحديث هما لودفيغ فون مايزس وفريدريك إيه. هايك، وكلاهما مدافعان بارعان عن التقاليد الليبرالية الكلاسيكية ضد التهديد الجديد للإستبدادية في القرن العشرين. وقد نشر مايزس فلسفته السياسية الإيجابية في كتابه (الليبرالية) في ألمانيا عام 1917 (كانساس سيتي، ميسوري: شيد، أندروز وماكميل 1978).

أما هايك، الذي نال جائزة نوبل في الإقتصاد عام 1974، فقد طرح آراءه في القضايا السياسية في عددٍ من الكتب. وتكشف هذه الكتب بمجملها عن تطور تدريجي في فكره السياسي، وتشمل كتابه الواسع التأثير (الطريق إلى العبودية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1944) الذي مثل دون شك إحدى نقاط التحول الفكري والسياسي في القرن العشرين؛ وكتابه (دستور الحرية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1960)، وكتابه الواقع في ثلاثة مجلدات (القانون، والتشريع، والحرية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1973، 1976، 1979). وهناك إقتصادي آخر حاصل على جائزة نوبل حظيت مؤلفاته بتأثير واسع في أوساط الحركة التحررية بعد الحرب العالمية الثانية وهو ميلتون فريدمان، الذي وضع بالتعاون مع زوجته روز فريدمان، كتابات بارعة حول فقدان الحرية بسبب تنامي سلطة الدولة. وقد كان كتاب ميلتون فريدمان (الرأسمالية والحرية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1962) رياديا،ً كما أن كتاب ميلتون وروز فريدمان (حرٌ في الإختيار) - (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، 1980) قد عرَّف الملايين بالأفكار التحررية خصوصاً من خلال المسلسل التلفزيوني المرتبط بالكتاب.

ويعرض كتاب العالم السياسي نورمان باري المعنون (حول الليبرالية والتحررية الكلاسيكية) - (نيويورك: سانت مارتن، 1987) نظرة إجمالية على الفكر التحرري، مُرَكِّزاً بصورة رئيسية على كُتاب القرن العشرين. ويمكن العثور على محاولة لإقامة التحررية على أسس متينة والدفاع عنها ضد إنتقاداتٍ متنوعة في كتاب البروفيسور جان نارفيسون (الفكرة التحررية) - (فيلادلفيا: مطبعة جامعة تمبل، 1989). وهناك محاولة جادة لوضع التحررية (أو الليبرالية الكلاسيكية الشاملة) على أسسٍ من

الحقائق جيدة الصياغة، في كتاب الإقتصادي أنطوني دي جاساي (الإختيار، والتعاقد، والقبول: طرح جديد لليبرالية) - (لندن: معهد الشؤون الإقتصادية، 1991) وقدم أستاذ القانون ريتشارد إيبستين دفاعاً بارزاً عن مقاربةٍ تحررية عريضة تشمل ما يعتبرهُ إنحرافاتٍ قابلة للدفاع عنها ولكنها محدودة للغاية عن التحررية الصارمة وذلك في كتابه (قواعد بسيطة لعالمٍ معقد) - (كامبردج: ماساشوسيتس: مطبعة جامعة هارفرد، 1995).

هناك كتب أخرى تتضمن مقتطفات من الفكر التحرري إضافة لهذا الكتاب، ولكن معظمها ليس له المدى الواسع أو الأبعاد التاريخية للكتاب الذي بين أيديكم. ولعل من أفضلها، والتي تحوي مقالات تم نشرها خلال العقود القليلة الماضية، ثلاثة كتب تم تحريرها من قبل الفيلسوف تايبور ماشان، وهو لاجئ هنغاري فارٌ من الشيوعية كان متأثراً أيضاً بآين راند. هذه الكتب مفيدة وكمصادر لمقالات قصيرة حول قضايا تتناول الأخلاق، والتاريخ، والإقتصاد، والعلاقات الدولية، والسياسة العامة من وجهة نظر تحررية. المجموعة التي حررها ماشان تضم (البديل التحرري) - (شيكاغو: نيلسون هول، 1973)؛ و(كتاب التحررية) - (لانهام، ماديسون: رومان وليتيلفيلد، 1982)؛ وبتحرير مشترك مع دوغلاس بي. راسموسين (الحرية للقرن الحادي والعشرين) - (لانهام، ماديسون: رومان وليتيلفيلد، 1995).

ولا يمكنني أن أختتم هذا الفصل دون أن أذكر كتاباً مفضلاً لدي وهو (الحرية ضد السلطة: مقالات بقلم روي إيه. تشايلدز الإبن، تحرير جون كندي تايلور) - (سان فرانسيسكو: فوكس وولايكس، 1994)، وهو يضم مجموعة مقالات بقلم المفكر الراحل روي إيه. تشايلدز الإبن، تشمل مختارات من مقالاته الثقافية ومقالاته الذائعة الإنتشار ومقالات صحفية وكلمات ومقابلات. تشايلدز، المثقف دون تحصيلٍ أكاديمي والمفكر المستقل الذي لم يدرس في الجامعة، مارس تأثيراً هائلاً على جيلٍ من المفكرين التحرريين أصبح العديد منهم الآن أساتذة مشهورين، وأدامَ عن طريق المراسلة علاقات ثقافية واسعة مع أكاديميين وفنانين وموسيقيين ورجال أعمال وصحفيين وسياسيين بارزين. (كان واحداً من ألمع وأبرز الشخصيات التي قابلتها في حياتي ولا زال ملهماً لي وللعديد

من التحرريين الآخرين). وقد قدم للكتاب الطبيب النفساني المشهور توماس سزاسز.

الكتاب الأحدث بالطبع، بتاريخ كتابة هذا العرض، الذي يتناول الحقائق الأساسية العامة حول الفكر التحرري هو (التحررية: مدخل تمهيدي) - (نيويورك: المطبعة الحرة، 1997) تأليف ديفيد بواز، نائب الرئيس التنفيذي لمعهد كاتو ومحرر هذا الكتاب، وكتاب (ماذا يعني أن يكون المرء تحررياً: تفسير شخصي) - (نيويورك: منشورات برودواي، 1997) تأليف عالم الإجتماع تشارلز موراي.

ب- تاريخ الحضارة من منظور تحرري:

إحدى طرق فهم تاريخ الحضارة الحديثة هي إعتبارها صراعاً دائماً بين الحرية والسلطة. بهذه الطريقة تم فهم الحضارة من قبل المؤرخ جون إيميرتيش إدوارد دالبرغ- آكتون، المعروف باللورد آكتون. هناك طبعات عديدة متوفرة من كتاباته إضافة إلى عدد من السير الممتازة. المفارقة الظاهرية هي أن آكتون لم يؤلف كتاباً في حياته وبالذات بسبب ثقافته الواسعة والتي لا نظير لها (فقد قرأ وكتب شروحاً لعشرات الآلاف من الكتب خلال حياته وكان ملماً بطلاقة بعدد مذهل من اللغات). وقد وقع ضحية لخطأ السماح بأن يكون الأفضل عدواً للجيد، لأنه عرف دائماً بأنه كان هناك الكثير دائماً مما يمكن تعلمه قبل تدوين آرائه على الورق. تبعاً لذلك فقد عُرف التاريخ العظيم للحرية الذي خطط له باعتباره "النص التاريخي الأعظم الذي لم يكتب أبداً"، ولكن مجموعات مقالاته ومقابلاته تبلغ عدة مجلدات. ومن أكثر ما يستحق الإشادة في أعماله مقالاتُهُ حول "القومية"، و"تاريخ الحرية في العصور القديمة"، و"تاريخ الحرية في المسيحية"، و"محاضرته الإفتتاحية عن دراسة التاريخ"، وكلها متوفرة في طبعة صدرت مؤخراً حررها جيه. روفوس فِيرز بعنوان (كتابات مختارة للورد آكتون، المجلد الأول: مقالات في تاريخ الحرية) - (إنديانابوليس: الكلاسيكيات الليبرالية، 1985). آكتون هو الذي لخص دراسته لآلاف السنين من التاريخ في العبارات التالية التي أصبحت مشهورة الآن: "تميل السلطة للإفساد، أما السلطة المطلقة فهي فسادٌ مطلق".

ويمكن العثور على تناول شامل للتاريخ باعتباره صراعاً بين الحرية والسلطة في كتابات عالم الإجتماع إلكساندر رستو، الذي عارض الإشتراكيين الوطنيين في ألمانيا ثم ذهب إلى المنفى عندما دمر هتلر آخر بقايا التحررية في القارة الأوروبية. وخلال منفاه حاول رستو فهم الكيفية التي يمكن بها للفظاعة الجماعية أن تبرز في بلدٍ متحضر مثل ألمانيا، وكانت النتيجة عملاً ضخماً في النظرية الإجتماعية قام إبنه دانكوارت رستو باختصاره وتحريره ونشره باللغة الإنجليزية تحت عنوان (الحرية والهيمنة: نقدٌ تاريخي للحضارة) - (نيوجيرسي: مطبعة جامعة برنيستون، 1980).

هناك مقاربة أخرى تستند إلى أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تستند لها مقاربات آكتون أو رستو (رغم أن مؤلفها أثر على كليهما) يمكن لنا أن نجدها في كتابات المؤرخ القانوني الألماني في القرن التاسع عشر أوتو فون غايرك، الذي ميز بين مبادئ الإرتباط (Genossenschaft) وهيمنة السيادة (Herrschaft)، والذي كان يرى أن لكليهما تأثير في تشكيل العلاقات الإجتماعية الحديثة. وهناك مجموعة جيدة من المختارات من أعماله في كتاب (المجتمعية في منظورها التاريخي) - (تحرير أنتوني بلاك، كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1990).

في كل الأعمال المشار إليها أعلاه تم التمييز بين المجتمع والدولة التي هي نتاجٌ للعنف، والإخضاع والهيمنة. التحرريون يعتبرون إنجازاتٍ مثل سيادة القانون، والحقوق الفردية، والتسامح، والسلام إنتصاراتٍ تحققت في كفاح طويل ضد السلطة وأن مؤسساتٍ مثل حكومة تمثيلية، وفصل السلطات، والمساواة أمام القانون، والمحاكم المستقلة إنما هي وسائل لإخضاع الدولةِ نفسها- الجهازُ المنَظَّمُ للفوضى والهيمنة- لحكمِ القانون.

وكما أن هناك تاريخ للدول (الواقع أن الكثير مما يعتبره معظم الناس "تاريخاً" إنما هو مجرد تدوين زمني للسلطة، الملوك والملكات، البلاطات والإنقلابات، والحروب والفتوحات) فإن هناك أيضاً تاريخ للمجتمع المدني، وللسوق، وللملكية والقانون، وللعمل المنتج والتبادل التجاري، وللتعاون الطوعي. يمكن البدء من نقطة جيدة وهي تاريخ إحياء الحضارة التجارية في أوروبا بعد الفتوحات البربرية، والتي يمكن لنا أن نجدها في كتاب هنري بايرين، الذي يجدر بالذكر أنه أكثر كتبه جاذبية وتشويقاً، (مدن

القرون الوسطى" أصولها ونمو التجارة، 1925) - (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، 1974). وهناك دراسات متعددة لنشوء ونمو المجتمعات التجارية، وأبرز إثنتين منها هما كتاب روبرت إس. لوبيز (الثورة التجارية في العصور الوسطى، 950-1350) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1976)، والكتاب المحرر من قبل جون بريور وروي بورتر (الإستهلاك وعالم السلع) - (لندن: راوتلِدج، 1996). ويمكن العثور على معالجة متطورة وسَلِسة حول نشوء "الرأسمالية" في كتاب ناثان روزنبرغ وإل. إي بريدزل الإبن (كيف نمت الثروة في الغرب) - (نيويورك: منشورات بيسك، 1986).

كما يمكن العثور على تفسيرات مماثلة حول نشوء المجتمع المدني في كتاب إي. إل. جونز (المعجزة الأوروبية) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1981) الذي يعزو مصدر التقدم الإقتصادي والقانوني في أوروبا إلى التشظية الشديدة للسلطة في تلك القارة، وكتاب هايك الأخير (التصور المهلك: أخطاء الإشتراكية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1988) والذي يعرض فيه سرداً شاملاً لظهور حضارة الحرية. أحد الملامح الرئيسية لهذه القصص هو الدور الذي لعبته تشظية السلطة في تطوير الحرية الحديثة. التعددية السياسي والحضارةُ التجارية (مع أشكال متحركة من الثروة، كما يؤكد بنيامين كونستانت في مقالته في هذا الكتاب) تخفِّضُ من تكلفة الفرد للخروج من وضعٍ سياسي قمعي. فلأن بوسع الناس الفرار من نظامٍ سياسيٍ ما إلى نظامٍ سياسيٍ آخر، فإن على الحكام والحكام المحتملين أن يتنافسوا فيما بينهم لحشد قاعدةٍ لهم من دافعي الضرائب أو المحافظة على قاعدتهم الموجودة. إضافة لذلك، فإن السلطة السياسية في أوروبا نادراً ما كانت موحدةً في منطقة واحدة، بل كانت هناك مشاركةٌ فيها (ونزاعٌ حولها!) من جانب الكنيسة والسلطات المدنية- خلافاً لما كان عليه الحال في مناطق أخرى في العالم حيث كان الملك يستحوذ إما على لقب الرئيس الديني أو الأله/ الآلهة نفسها، وهو أمر لا يمكن تصوره من وجهة النظر المسيحية- اليهودية للدنيا. وبسبب هذه المنافسة في أوروبا بين الكنيسة والدولة والأنواع المختلفة من السلطات المدنية، فقد أمكن للحرية أن تنمو في "شقوق الإختصاصات القضائية" بين السلطات المختلفة بحيث إستطاع الأفراد الإيقاع بين السلطات بعضها البعض، ونتج عن ذلك بصورة عامة ضمانٌ أكبر لحقوق الأفراد. ويمكن العثور على سرد ممتاز لهذا التاريخ في "التعددية القانونية" و"شقوق

الإختصاصات القضائية" في كتاب المؤرخ القانوني هارولد بيرمان (القانون والثورة: تكوين التقاليد القانونية الغربية) - (كامبردج، ماساشوستيس: مطبعة جامعة هارفرد، 1983).

ج- الحقوق الفردية الأساسية:

ظل مصدر أو تبرير الحقوق دائماً موضوعاً للجدل بين المفكرين التحرريين. وسواء تعين أن يكون للأفراد حقوقٌ بسبب المنفعة الناجمة عنها، أو لاتساقها مع مقتضيات المنطق المحض، أو لكونها حقاً مقدساً، أو لأي سبب آخر فإن أهمية ذلك في الواقع قد تكون فقط من أجل النقاش حول أمور تتعلق بسياسةٍ معينة. ولكني بدلاً من النظر إلى أنواعٍ مختلفة من المبررات التي تؤدي إلى نفس الإستنتاج باعتبارها مشكلة، فإني أفضل النظر إليها باعتبارها آلية "أمان": إذا كانت أنواع عديدة مختلفة من البراهين غير القاطعة تلتقي عند نفس الإستنتاج فإن بوسعنا أن نكون أكثر ثقة بصحتها مما لو كان برهانٌ واحد هو الذي أدى إلى ذلك الإستنتاج بينما تؤدي بقية البراهين لاستنتاجاتٍ أخرى.

على أي حال، فإن جدليات "القانون الطبيعي" والجدليات من "المنفعة"، على سبيل المثال، لم تُعتبرا بشكل عام مناقضتان لبعضهما البعض، لأن المرء لا يتوصل لفهم الطبيعة إلا بصورة غير مباشرة، ومن خلال الخبرة، سواءاً كان ذلك في العلوم الطبيعية أو في العلوم الأخلاقية، والسمةُ المميزة للمؤسسات أو التقاليد الجيدة هي نتائجها الجيدة أو المنفعةُ منها. الخاصيةُ التي تتصف بها المقاربة التحررية للحقوق والتي تميزُها عن المقاربات الأخرى هي أن الحقوق الأساسية "غير قابلة للنقض"، أي أن الحقوق الأساسية ليست منحاً أو مجرد هبات من السلطة- سواءاً كانت هذه السلطة ملكاً أو برلماناً، مسؤولاً حكومياً أو برلمانياً- ولكن لها قوة أخلاقية قبل أي ترتيبات سياسية معينة وبمعزل عنها. الحقوق هي ما يجلبه الأفراد للسياسة وليس ما يأخذونه منها. عندما تعمل المجتمعات السياسية بصورة صحيحة، فإن ما يحصل عليه الأفراد من السياسة هو ضمان الحقوق، ولكن حقوقهم المشروعة السابقة هي ما يُدخلونه في الترتيبات السياسية لتصبح مضمونة. الحقوق غير القابلة للنقض هي إذن حقوق مكتسبة لا يمكن أن تصبح خاضعة "لوصفه" فهي ليست مقررة من

قبل شخصيات في السلطة، مثل وصفات الأطباء للدواء، ولا هي معرضةٌ لأن تُنتزع دون أن يشكل ذلك ظلماً.

يمكن العثورُ على مراجعة تاريخية لأصل نظريات الحقوق الطبيعية في كتاب ريتشارد تك (نظريات الحقوق الطبيعية: أصلها وتطورها)، (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1979). (ومع أن معلومات وأفكار تك تثير الإعجاب حقاً، فإن من الممكن إستكمال الفائدة من هذا الكتاب من مقالٍ كتبه المؤرخ في جامعة كورنيل بريان تايرني بعنوان "تَكْ حول الحقوق: بعض مشاكل القرون الوسطى"، تاريخ الفكر السياسي، المجلد الرابع، عدد3، شتاء 1983. وقد أدلى تَكْ نفسه بروايته في مقالة "النظرية الحديثة للقانون الطبيعي" في الكتاب الذي حرره أنتوني باغدين (لغات النظرية السياسية في المراحل الأولى لأوروبا الحديثة). (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1987). وهناك رواية أخرى لفيلسوف بارز هو فريدْ دي. ميللر الإبن في كتابه (الطبيعة والعدالة والحقوق في سياسات أرسطو) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995)؛ يرى فيه بان جذور نظرية الحقوق الحديثة تعود إلى أرسطو، وأن "نظرية لوك بشأن "قانون الطبيعة" تعود مباشرة إلى نظرية أرسطو في العدالة الطبيعية" وأنه يمكن العثور في كتابات أرسطو على نظرية "الحقوق المستندة إلى الطبيعة".

ومما له أهمية خاصة في تاريخ التحررية تلك الإسهامات التي قدمتها "المدرسة السالامانكية" في أسبانيا، التي حدد أعضائها الكثير من أسس النظرية التحررية الحديثة حول النظام الطبيعي والحقوق الفردية. وقد ضمَّن الإقتصادي الأرجنتيني اليخاندروشوفين عرضاً مجملاً جيداً لهذه المدرسة في كتابه (مسيحيون من أجل الحرية: إقتصاديات المرحلة السكولاستية المتأخرة) - (سان فرانسيسكو: مطبعة إغناتيوس، 1986).

ركز شوفين بصورة رئيسية على الفهم المتطور للتنظيم الذاتي للسوق الحر الذي حققه السكولاستيون الأسبان، ولكن هذا التقدم في علم الإجتماع إرتبط بصورة وثيقة بتطور فكرة الحقوق الأساسية والعامة للأفراد في الفلسفة الأخلاقية والقانونية أيضاً. (الأسواق هي ببساطة ما ينشأ عندما تكون للأفراد حقوق مضمونة، بما في ذلك حق التبادل التجاري). ويعود جزء من الإهتمام بمسألة حقوق الأفراد إلى معاملة

الهنود في المناطق التي غزاها الأسبان، والتي أثارت أسئلة عميقة حول حقوق السكان الأصليين.

من بين الكتاب الذين أسهم دفاعهم عن حقوق الهنود إسهاماً كبيراً في المفهوم التحرري الحديث للحقوق الأساسية للأفراد، فرانسيسكو دي فيتوريا، الذي كان لمقالة "حول الهنود الأميركيين" تأثير كبير على مُنَظِّري الحقوق الذي جاءوا بعده. هذا المقال موجود في الكتاب الذي حرره أنتوني باغدين وجيرمي لورنس بعنوان (فرانسيسكو دي فيتوريا، كتابات سياسية) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1991). وقد توصل دي فيتوريا إلى الإستنتاج بأن الهنود لم يكونوا "العبيد الطبيعيين" الذين كتب عنهم أرسطو وأن "البرابرة لهم دون شك أملاك عامة وخاصة حقيقية مثلهم مثل المسيحيين، أي أنه لا يمكن سلب أملاكهم منهم... إستناداً إلى أنهم ليسوا سادة حقيقيين". ويستند دي فيتوريا إلى كتابات أحد البابوات- المحامين العظام في القرن الثالث عشر وهو إنوسنت الرابع، الذي كان قد أكد على أن حرمان ("الكفار"، بمن فيهم اليهود والمسلمون) من حقهم في الحياة أو الحرية أو الملكية كان إنتهاكاً للعدالة: "يمكن للكفار التمتع بالسيادة والملكية والحقوق بصورة مشروعة، ودون أن يعد ذلك خطيئةً، لأن هذه الأمور ليست موجودة للمؤمنين فقط بل لكل مخلوق عاقل كما قلنا" يمكن العثور على نظريات إنوسنت في المجموعة المميزة التي حررها بريان تيرني بعنوان (أزمة الكنيسة والدولة، 1050-1300) - (تورنتو، مطبعة جامعة تورنتو، 1988) إلى جانب وثائق عديدة أخرى ذات أهمية في تطور التحررية.

وكان من بين الناشطين بشكل خاص في الدفاع عن حقوق الهنود، بارتولومي دي لاس كاساس، الذي دافع عن حقوقهم في مناظرة شهيرة مع خوان غينس دي سيبوليندا عام 1550 (تم نشر آراء لاس كاساس فيما بعد في كتاب؛ راجع كتابه (دفاعاً عن الهنود) حوالي سنة 1552. (منشورات دي كالب: مطبعة جامعة شمال إيلينوي، 1992)، والذي لفت فيه ببلاغة نظر القراء الأوروبيين للفظائع التي تُرتكب بحق السكان الأصليين من جانب الغزاة الأوروبيين (راجع كتابه: سرد موجز لتدمير جزر الهند الغربية (1552)، بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، 1992).

نجح التحرريون الأوائل من المدرسة السالامانكية في إرساء دفاع قوي عن حق كل إنسانٍ في الحياة والملكية والحرية، وكان ذلك حقاً أحد الإنجازات الهامة لحضارتنا. وحتى مع أن مبدأ الحقوق الأساسية للأفراد كان عرضة للإنتهاك أكثر مما كان واقعاً في الممارسة خلال سنين عديدة، فقد تم ترسيخ هذا المبدأ الذي أدى فيما بعد لإطلاق حركة تحرير العبيد، والمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء، وإلى فرض بعض القيود على الأقل في معاملة العجزة الذين كان قدرهم الموت في سنوات سابقة إذا لم يكن من الممكن الإستفادة منهم كعبيد.

نشأت عن هذه التقاليد وتلك النقاشات فكرة أن على الإنسان لكي يكون كائناً أخلاقياً أن يكون قادراً على تحمل المسؤولية عن تصرفاته، وتمت الإشارة إلى ذلك بعبارة "حق الملكية" أو السيادة على الذات، التي ترتب عليها أن للإنسان حقاً في الوفاء بمسؤولياته على أساس أن "كلمة (ينبغي) تعني (يمكن)". تم التعبير عن هذه الفكرة باللغة الإنجليزية بعبارة "إمتلاك الإنسان لشخصه"، وهي فكرة روجت لها شخصيات مثل داعية المساواة الإنجليزي ريتشارد أوفرتون (راجع مقاله في هذا الكتاب)، والطبيب والفيلسوف والناشط الإنجليزي في مجال الحريات جون لوك (راجع مقالاته في هذا الكتاب). جمع لوك في أُطروحةٍ جذابة طائفةً من الأفكار حول الملكية، والقبول، والتعاقد، وأسس وحدود الحكومة المشروعة. لا يمكن حصر مدى تأثير لوك على العالم الحديث وعلى التحررية الحديثة. بيد أن هذا التأثير واضحٌ بالطبع بشكل خاص في إعلان الإستقلال الأميركي، الذي بين للعالم بأسره معنى الأفكار التحررية. الكتاب الذي جمع فيه لوك هذه المثل الهامة هو (أطروحتان حول الحكومة)، اشتملت الأولى منهما بصورة رئيسية على دحضٍ جدلية الإستبدادية المطلقة للسيد روبرت فيلمر، بينما إحتوت الثانية على مزيد من آراء لوك حول الحرية الفردية والحكومة المحدودة. اللغة لا تزال قابلة للقراءة بصورة ملحوظة، ولكن يُنصح بالحصول على إحدى الطبعات المزودة بحواشي للإستعانة بالملاحظات الهامشية لتفسير ما قد يغمض على القراء المعاصرين. (هناك طرح واضح لأفكار لوك يدحض الإنتقادات الموجهة لهذه الأفكار ويعرض تطبيقات على مشاكل وقضايا جديدة- ليست متسقة دائماً وبصورة كلية مع المقاربات التحررية- يقدمه إيه. جون سيمونز في كتابه (نظرية لوك في الحقوق)، برنيستون: مطبعة جامعة برينستون، 1992).

خلافاً للتفسيرات المقدمة لهذه التطورات من قبل مؤرخين إجتماعيين (مثل سي. بي. ماكفيرسون الذي ضلَّلَ كتابُه (النظرية السياسية للفردية التملكية)، أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1962، آلافاً مؤلفة من طلاب الجامعات) فإن فكرة الملكية لم تكن حيلة مراوغة لتبرير ثروة بورجوازية ناشئة، ولكنها كانت دفاعاً واضحاً أولاً وقبل كل شيء عن جماعات مثل الهنود الأميركيين المهزومين والمنشقين الدينيين المضطهدين. (التفسير السخيف لفكرة ملكية الشخص لنفسه كحيلة لتبرير "عدم المساواة الرأسمالية" تم إعادة صياغتها، إنطلاقاً من كتلة من الأخطاء التاريخية، من قبل أتراكتا إنغرام في أطروحتها المطولة ضد التحررية بعنوان (نظرية سياسية للحقوق) - أكسفورد: منشورات كلاريندون التابعة لمطبعة جامعة أكسفورد، 1994. لجهل إنغرام بالسجل التاريخ فإن عليها أن تعتمد في نهاية المطاف على ما تعتبره "القبول المبني على الحدس" (ص 75) لفهمها الخاطئ للتاريخ باعتباره جدليةً ضد ملكية الإنسان لشخصه). العلاقة بين فكرة ملكية الإنسان لشخصه (التي يُطلق عليها أحياناً "ملكية الذات") وحرية الضمير يطرحها بوضوح الفيلسوف/ المؤرخ جورج إتش. سميث في دراسته التاريخية "فلسفات التسامح" في كتاب جورج سميث (الإلحاد، وآين راند، وهرطقات أخرى) - (بافالو، نيويورك: منشورات بروبثيوس، 1991).

يمكن تتبع وتفسير تاريخ تطبيق أفكار الملكية على أشياء قابلة للتحويل (الإستخدام الأكثر شيوعاً لمصطلح "ملكية" من قبل الكتاب المعاصرين) في الكتاب المشوق للغاية الذي وضعه الفيلسوف ستيفن بكِل بعنوان (القانون الطبيعي ونظرية الملكية: ملاذٌ لهيوم) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1991). وهناك تحديث صدر مؤخراً للنظرية قدمه موراي إن. روثبارد في كتابه (أخلاقيات الحرية) - (أتلانتك هاي لاندز، نيوجيرسي: مطبعة هيومنيتيز، 1982)، والذي يطبق فيه النظرية على طائفة من المشاكل الملموسة.

يميل الوصف الكلاسيكي للحقوق الفردية الوارد في الأدبيات المشار إليها أعلاه إلى التركيز على قضية مسؤولية الفرد عن تصرفاته أو "ملكية الشخص لذاته"، (وهي قضية عاد إليها إف. إيه. هايك في الفصل المعنون "المسؤولية والحرية" في كتابه دستور الحرية (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1960). وقد أعيدت صياغة الفكرة بطريقة أكثر تحليلاً إلى حد ما (بالتركيز على تحليل المفاهيم أو الجوهر) من قبل آين راند

والفلاسفة الذين إستلهموها. جدليات راند الخاصة بها، المتشظية إلى حدٍ ما (لأنها مبعثرة في طائفة من مقالاتها المتنوعة) تم إعادة تركيبها من قبل الفيلسوف إيريك ماك في مقالة "العناصر الأخلاقية الأساسية في نظرية راند للحقوق" في الكتاب الذي حرره كلٌ من دوغلاس جيه. دين يول ودوغلاس بي. راسموزين بعنوان (الفكر الفلسفي لآين راند) - (شيكاغو: مطبعة جامعة إيلينوي، 1986). فكرةُ أن الحقوق هي من مقتضياتِ حياة كيانٍ عقليٍ حي، وهي الفكرة المركزية في فلسفة راند، ثم إلقاء مزيد من الضوء عليها في كتاب تيبور آر. ماشان (الأفراد وحقوقهم) - (لاسال: إيلينوي: أوبن كورت، 1991)، وكلاهما يدافعان عن أشكالٍ من "الواقعية الأخلاقية". يؤكد راسموزين ودين يول، وهما يسترشدان بالأخلاقية الأرسطوطالية النيكوماشينية، على أهمية "التوجيه الذاتي" للإزدهار الإنساني، وهو موضوع يلعب أيضاً دوراً في الوصف الفلسفي المختلف نوعاً ما الذي يقدمه الفيلسوف التحرري لورين إي. لوماسكي. في كتابه (الأشخاص، والحقوق، والمجتمع الأخلاقي) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد 1987). يؤكد لوماسكي بأن البشر "سُعاةٌ نحو مشاريع"، ولهم الحق في إختيار وملاحقة مشاريعهم الخاصة في الحياة.

وتستمد مقاربةٌ مستنيرةٌ أخرى للحقوق من أفكارٍ مبهمة كان إمانوئيل كانط رائداً لها، وقد بدأ (إذا أردنا تبسيط الأمور قليلاً) بالحقائق المقبولة في الرياضيات والهندسة الإقليدسية والفيزياء النيوتينية، ثم تسائل عما ينبغي أن يكون صحيحاً في هذه العلوم من أجل توليد المعرفة. وعلى نحوٍ مماثل تسائل العالم التحرري المتخصص في أخلاقيات المهنة الطبية إتش. تريسترام إنغلهارت الإبن ما الذي ينبغي أن يكون صحيحاً للنظام التعددي الموسع أو المجتمع المدني لكي يكون موجوداً؛ وقدم نظريةً "لطبقتين" من الأخلاق، القواعد المجردة للمجتمع الحر، والتي تقدم مجرد إطار للتعايش الإجتماعي والتعاون، والعادات المادية والقواعد والمتطلبات التي تفرضها أخلاقيات دينية أو فلسفية أو جماعية، والتي توفر محتوى الحياة الأخلاقية. تَمَّ عرض هذه النظرية في شكلها العام ثم تطبيقُها على مشاكل وقضايا حقيقية في أخلاقيات مهنة الطب من قبل إنغلهارت في كتابه (أسس الأخلاقيات الطبية) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986). (مما يلفت الإنتباه أن لهذه الجدلية الملتبسة نوعاً من الصلة بجدلية "القاعدة الإفتراضية" التي وضعها مفكرون مثل صمويل بفندورف الذي أكد على البعد "الإجتماعي" كأساس لقواعد العدالة: إذا كنت تريد العيش مع أناسٍ آخرين بسلامٍ وإنسجام، فإن هناك أشياء

معينة لابد منها مثل الحقوق، وقواعد السلوك القويم، والملكية. راجع كتاب بفندروف (حول واجب الإنسان والمواطن، 1673) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1991). والكتاب الذي حرره كريغ إل. كار (الكتابات السياسية لبفندورف) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994).

وثمة عرضٌ يبدأ بطبيعة الحقوق بهذا المعنى مستعيناً بأنظمة متسقة من العدالة يقدمه هايليل ستينر، البروفيسور في جامعة مانشستر، الذي أكد على قضية "التعايشية" كخاصية ضرورية للحقوق الصحيحة. تشمل مجموعة حقوق قابلة للتعايش فقط تلك الحقوق التي يمكن ممارستها دون أن تترتب نزاعات على ذلك. فالحقوق التي تترتب على ملكية الإنسان لشخصه تفي بهذه المتطلبات، في حين أن مختلف "حقوق الرعاية" و"الحقوق الوطنية" المزعومة وما إلى ذلك لا تفي بها.

العمل الرئيسي لستينر هو (مقالة حول الحقوق) - (أكسفورد: بلاكويل، 1994)، وهو عرض مبهر دقيقُ التحليل يؤدي أحياناً إلى نتائج غير متوقعة بما في ذلك عددٌ منها يتناقض مع رؤية التحرريين عادة. (مما يلفت النظر أن سيتيز يؤيد ما أصبح يعرف بالموقف "الجورجي" حول الأرض والمواد الطبيعية نسبة للإقتصادي هنري جورج في القرن التاسع عشر والذي بموجبه يكون للجميع حقٌ في حصة متساوية في الموارد المتجددة بصورة طبيعية، بدلاً من تأكيد موقف لوك الذي يقضي بأن للجميع حقاً متساوياً في التملك الحر. وكما يمكن للقارئ أن يتصور بسهولة، فإن إختلافاً بسيطاً في المصطلحات كهذا يؤدي إلى إستنتاجات مختلفة للغاية).

هناك فيلسوف معاصر آخر قدم دفاعاً قوياً عن ملكية الإنسان لشخصه أو ("ملكية الذات") وهو إيريك ماك، الذي تشمل مقالاته التي تدافع عن هذه المقاربة (الوسيلة- النسبية في القيمة، الضوابط الأخلاقية، وملكية الذات) المنشورة في الكتاب الذي حرره كل من آر. جي. فراي، وكريستوفر دبليو. موريس بعنوان (القيمة، والرفاه، والأخلاق) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1993 ومقال (الإكتمال الذاتي، والإعتراف العلمي، والحقوق)، مجلة ذي مونيست، مجلد 76 عدد 1 (يناير/ كانون ثاني 1993). يُطبِّق ماك مبدأ ملكية الإنسان لذاته على القضية المحددة المتعلقة بما إذا كانت الأرباح الناجمة عن التبادل الطوعي مبررة (فيما يُعتبر إلى حدٍ ما

بحثاً فنياً لعمل الفيلسوف ديفيد غويثر) في مقالِهِ "حقوق المواهب الطبيعية والأرباح الصافية: نقد لغويثر حول الحقوق والتأجير الإقتصادي" في الكتاب الذي حرره كل من روبين كوان وماريو جيه. ريزو بعنوان (الأرباح والأخلاق) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو 1995). (كما يحتوي الكتاب الذي حرره كوان وريزو أيضاً على أبحاث مهمة حول الحق في كسب أرباح، كتبها الإقتصادي إسرائيل كايرزنر الذي يصور بدقة المفهوم الإقتصادي للربح ويدافع عن قاعدة الإمتلاك "من يجد يملك"، وخوان نافيرسون الذي يدافع عن التبادل في السوق والأرباح المتحققة بصورة عادلة إزاء عددٍ من الإنتقادات).

وهناك أبحاث أخرى أكدت على المنفعة العامة للحقوق، ومن أبرزها تلك التي تؤكد على الدور المركزي للحقوق في توليد تعاونٍ إجتماعي مفيد. ومن الأمثلة المثيرة للإهتمام على أبحاث من هذا النوع ما ورد في مقالٍ للإقتصادي البريطاني روبرت سغدين بعنوان "العمل، والملكية، وأخلاقية الأسواق" الذي تضمنه كتاب من تحرير كل من بي. إل. أندرسون وإيه. جيه. إتش. لاتام بعنوان (السوق في التاريخ) - (لندن: كروم هيلم، 1986). وهناك مقاربة أخرى مماثلة يتخذها الإقتصادي وأستاذ القانون ديفيد فريدمان في مقاله "بيان إيجابي بحقوق الملكية" في كتاب حرره كل من إيلين فرانكيل بول، وفريد دي. ميللر الإبن، وجيفري بول بعنوان (حقوق الملكية) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1994). ويعرض كلاً من سغدين وفريدمان "ملكية الذات" باعتبارها حلاً رئيسياً أو بارزاً لمشكلة من يسيطر على أكثر الموارد "ندرةً": أنتَ وجسدُك.

هناك إعتراضٌ أحياناً على أن يكون للجماعات حقوقٌ أيضاً (أو ربما حتى أن تكون المجموعات مالكة للحقوق الأساسية، وأن الأفراد هم الذين يمكن أن تكون لهم حقوق أيضاً عندما تقرر المجموعات منحها، وهذا يعني، بالطبع، أن هذه الحقوق يمكن إنتزاعها مرة أخرى). أخذت هذه القضية مرة أخرى مكان الصدارة في نقاشات حالية حول قضايا مثل "التمييز الإيجابي"، وحقوق القبائل الأصلية، وقضايا أساسية أخرى. ويقدم العالم السياسي تشاندران كوكاثاس معالجة عميقة ودقيقة لهذه القضية في مقاله "هل هناك أي حقوق ثقافية؟" مجلة النظرية السياسية، مجلد 20، عدد 1 (فبراير/ شباط 1992). (ينتقد الفيلسوف الديمقراطي الإجتماعي ويل كايمليكا زميله كوكاثاس في نفس العدد المذكور من المجلة ويرد كوكاثاس عليه في العدد 4 من المجلد 20 (فوفمبر/ تشرين ثاني 1992).

التوسع في الحقوق الأساسية المعترف بها هو إلى حدٍ كبير معيارٌ للحضارة. وأحد أساليب رؤية تاريخ الحرية هو النظر إليه كتاريخٍ للإعتراف بالحقوق في مجموعات تزداد إتساعاً بصورة مضطردة. وثمة عرضٌ في هذا الكتاب للكفاح في سبيل حقوق النساء وخصوصاً مقالات ماري ولستون كرافت والشقيقتان غراميك، ولكن يمكن العثور على مزيد من المعالجات لهذا الموضوع الهام في الكتاب الذي حررته ويندي ماكيلروي بعنوان (الحرية، والأنثوية، والدولة) - (نيويورك: هولمز وميير، 1991). وتعرض روز لاوب كوسر دفاعاً عن المجتع الليبرالي الحديث مع التركيز على إمكانية "تعقيد الدور" والتأكيد على تحرير النساء من الأدوار المفروضة عليهن، وذلك في كتابها (دفاعاً عن الحداثة: تعقيدات الدور والإستقلالية الفردية) - (ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 1991). وهناك عرض حديث للأنثوية الفردية تقدمه جوان كينيدي تايلور في كتابها (إسترداد التيار العام: إعادة إكتشاف الأنثوية الفردية) - (بافالو، نيويورك: منشورات بروميثوس، 1992).

وليس من اللائق إختتام بحث حول أدبيات الحقوق دون الإشارة مرة أخرى إلى العمل الهام لروبرت نوزيك الذي أشرنا إليه في القسم الأول والذي عنوانه (الفوضى، والدولة، واليوتوبيا). هناك الكثير مما يمكن قوله عن هذا الكتاب الهام والمثير للتحدي، ولكن تفسير نوزيك في هذا السياق للحقوق الفردية باعتبارها "قيوداً جانبية" على السلوك المقبول يثير الإنتباه بشكل خاص. يعارض نوزيك ما يطلق عليه "منفعية الحقوق"، أي وجهة النظر القائلة بأن ما نحن جميعاً مدعوون إليه أخلاقياً هو تقليل مقدار إنتهاكات الحقوق إلى الحد الأدنى، حتى لو تعين علينا إنتهاك حقوق أخرى خلال ذلك. نوزيك، في رده على ذلك، يرى بأن حقوق الآخرين تعملُ كقيودٍ على سلوكنا وليس ككمية ينبغي زيادتها إلى الحدود القصوى. الحقوق معالمُ أخلاقية هامة لأنها ترشدنا إلى ما يتوجب علينا فعله أو الإمتناع عن فعله. الحقوقُ توجه التصرفات، والأنظمةُ التي تتطلبُ وجهةَ نظرٍ إلهية (كتلك التي تتطلبها الكثير من وجهات النظر حول حقوق الرفاه "الإيجابية"، مع موازنة مختلف الحقوق المتضاربة مع بعضها البعض- ومع المصالح الأخرى- من جانب جهةٍ بالغة القوة) من الصعبِ اعتبارُها أنظمةً للحقوق على الإطلاق.

د- النظام الطبيعي:

ربما كان بالإمكان فهم التحررية على النحو الأفضل كنظرية سياسية باعتبارها خلاصة نظريتين معاضدتين لبعضهما البعض، الأولى "معيارية" (تحوي جمل "ما هو واجب") والثانية "إيجابية" (تحوي جمل "ما هو كائن"). النظرية المعيارية هي نظرية تتعلق بحقوق الأفراد؛ أما النظريةُ الإيجابية فهي النظرية التي تبينُ كيفية نشوء النظام. لفهم الكيفية التي ترتبط بها هاتين النظريتين لنتأمل ما يلي: إذا تبين أن إحترام الحقوق الفردية سيؤدي، ليس إلى النظام والرخاء، بل إلى الفوضى ودمار الحضارة والمجاعة، فإن قليلين هم الذين سيتمسكون بحقوق مزعومة كهذه، والذين سيتمسكون بها سيُعتبرون أعداءاً للجنس البشري. الذين لا يستطيعون رؤية النظام إلا عندما يكون هناك عقلٌ قادرٌ على التنظيم الواعي- إشتراكيون، شموليون، إستبداديون ملكيون، وما شابه- يخشون فقط من عواقبَ كهذه من جانب الحقوق الفردية. ولكن إذا كان بالإمكان الإثباتُ بأن مجموعة كبيرة من الأفراد الذين يمارسون مجموعة من الحقوق "القابلة للتعايش" (كما وصفنا في قسم الحقوق الأساسية أعلاه) يولِّدون، ليس الفوضى، بل النظام والتعاون والتقدم المضطرد لرخاء البشر، فعندها سيُنْظرُ إلى إحترام كرامةِ وإستقلالية الفرد ليس فقط بأنه متطابقٌ مع تحقيق التنسيق الإجتماعي والرخاء والحضارة الرفيعة بل بأنه أيضاً شرطٌ أساسي مسبق لتحقيق ذلك. الحقوقُ الفردية والنظام الطبيعي هما عناصر مكملة بدرجة عالية للتحررية.

يشار عادة إلى دراسة كيفية بروز النظام كنتيجة غير مقصودة لتصرفات العديد من الأفراد باعتبارها دراسة "للنظام الطبيعي"، وهذا الحقل من الدراسة هو أحد أهم عناصر تركيبة الفكرة التحررية.

وقد أدرك توماس بين الجاذبية الهائلة لهذه التوليفة من النظام والحقوق، ودافع عن الحقوق الطبيعية والأساسية في كتابه (حقوق الإنسان، الجزء الأول، 1791) قائلاً بأن: "الحقوق الطبيعية هي تلك التي تتعلق دائماً بحق الإنسان في وجوده". وقد إقترن ذلك في (حقوق الإنسان، الجزء الثاني، 1792) بملاحظة ملفتةٍ للنظر للغاية: "خلال ما يصل إلى سنتين بعد بدء الحرب الأميركية، ولمددٍ أطول في عدد من الولايات الأميركية، لم تكن هناك أشكالٌ مستقرة من الحكومات. كانت الحكومات السابقة قد ألغيت، وكانت البلاد منشغلةً إلى درجة كبيرة في العمليات الدفاعية بحيث لم يكن ممكناً لها تركيز إهتمامها على تكوين حكومات جديدة؛ ومع ذلك

فقد تمت المحافظة خلال هذه الفترة الفاصلة على النظام والتوافق بصورة سليمة كما هو الحال في أي دولة أوروبية" (هذا الجزء مقتبس في هذا الكتاب). مؤيدوh السلطة الملكية تنبأوا بالفوضى وانعدام النظام والإضطرابات والدمار الهائل إذا ما تم تحدي ذرة واحدة من السُلطة الملكية، ومع ذلك ففي هذه الحالة لم يتم فقط إنهاك سلطة الدولة، ولكنها كانت غائبة كلياً، وواصل الناس ممارسة أعمالهم الزراعية والعمل في الصناعات والتجارة وإحترام بعضهم البعض والعيش في "نظامٍ وانسجام". وقد ظل التساؤل حول كيف يمكن للأمور أن تسير على هذا النحو موضوعاً للبحث في أوساط المفكرين التحرريين وعلماء الإجتماع.

لم يكن توماس بين، بالطبع، هو أول من ربط بين النظام الطبيعي والحقوق الفردية (فالسكولاستيين الأسبان إستكشفوا هذا الميدان قبله بوقت طويل)، ولكنهُ ككاتبٍ قوي وواسع الإنتشار أدرك مدى جاذبية الجمع بين نظرية أخلاقية تتعلق بالحقوق الأساسية ونظرية إجتماعية تتعلق بالنظام الطبيعي. التاريخُ الفكري لنظرية النظام الطبيعي استعرضها الإقتصادي الواسع الإطلاع فردريك إيه. هايك في مقالة (نتائج الفعل البشري وليس التخطيط البشري" الذي ورد في كتابه (دراسات في الفلسفة والسياسة والإقتصاد) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1967) والذي يتتبعُ فيه هذا الموضوع منذ الأزمنة القديمة حتى العصر الحديث.

كان الإلتزام بأسلوب التنظيم الذاتي للسوق الحر الدافع الأهم لتطوير نظام ليبرالي أو تحرري كلاسيكي في الإقتصاد السياسي. وكما لاحظ الكاتب الإنجليزي تشارلز دافينانت في الكتيب الذي أصدره عام 1695 بعنوان "مذكرة بخصوص الأحوال في إنجلترا"، فإن ضوابط الأسعار لم تكن فعالة لأنه "وليس بوسع قانونٍ آخر إعاقة، (*ب، وج، ود*) من التزود باحتياجاتهم (لأنهُ) في سياق الحركة التجارية الطبيعية ستجدُ كل سلعةٍ سعرها... السلطةُ العليا تستطيع القيام بأشياء كثيرة، ولكنها لا تستطيع تغيير قوانين الطبيعة التي أكثرها أصالةً هو أن على الإنسان أن يحافظ على نفسه". وتُعلق جويس آبلبي على هذه الفقرة ملاحِظةً بأن "الكتاب الإقتصاديين قد إكتشفوا الإنتظامية الأساسية في نشاط السوق الحر. وبينما كان فلاسفة الأخلاق قد ألحوا منذ وقت طويل على أن الحاجة لا تعرف قانوناً، فإن المحللين الإقتصاديين الذين تتبعوا مسألة الأسعار وربطوها بالطلب قد إكتشفوا قانونيةً تامة في الحاجة، وبذلك توصلوا إلى

إمكانيةٍ وواقعية. الواقعيةُ هي أن الأفراد الذين يتخذون قراراتٍ تتعلق بأشخاصهم وممتلكاتهم كانوا هم الذين يقررون السعر في السوق. أما الإمكانيةُ فهي أن المنطقية الإقتصادية للمشاركين في السوق يمكن لها أن توفر للإقتصاد النظام الذي كانت تؤمنه السلطة من قبل". (جويس أبلبي، الفكر والأيديولوجية الاقتصادية في إنجلترا في القرن السابع عشر، برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1978، ص 187-188).

وهناك شخصية عميقة التأثير في تطوير فكرة النظام الطبيعي، وغالباً ما اقتبس عنها هايك، هي المفكر الأسكتلندي آدم فيرغسون. وقد أشار فيرغسون في كتابه الشهير الصادر عام 1767 إلى أن "الأمم تجد أمامها أحياناً مؤسساتٍ هي في الواقع نتاجٌ لأفعال بشرية، ولكنها لم تنجم عن أي تخطيط بشري مسبق". (راجع آدم فيرغسون، مقالة في تاريخ المجتمع المدني، 1767)؛ (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1995). ويمكن الإطلاع على نظرة عامة لمساهمات المفكرين في "الحركة التنويرية الأسكتلندية" في العمل الموجز الذي وضعه رونالد هاموي بعنوان (الحركة التنويرية الأسكتلندية ونظرية النظام الطبيعي) - (كاربونديل: مطبعة جامعة جنوب إيلنوي 1987).

لم تقتصر دراسة النظام الطبيعي على الظواهر الإقتصادية فقط. فمايكل بولاني، وهو كيميائي بارز، وجد نفسه مدفوعاً لرفض الإشتراكية والإيمان بليبرالية السوق الحر لإدراكه بأن نظام العلم لم يكن مخططاً ولا يمكن أن يتم "تخطيطه". وعندما أعلن المفكرون الإشتراكيون- إعتادوا أن يفعلوا قبل إنهيار النموذج الإشتراكي- بأنه بموجب "العِلم المُخطَّطْ"، سيتم إكتشاف كذا وكذا في العام كذا، وأن حقيقة أخرى أو نظرية أو مبدأً سيتم إكتشافها في العام الذي يليه. وكل ذلك وفقاً لخطة عقلانية للمجتمع، أدرك بولاني أن هذا النوع من التخطيط أو الهندسة الإجتماعية كان شيئاً سخيفاً، وأن المرء لا يستطيع ببساطة أن يخطط التقدم الإقتصادي. التقدمُ الإقتصادي لا يعمل ببساطة بهذه الطريقة كما كان بولاني يعرف من خلال تجربته الشخصية. وقد إستخدم بولاني ذكائه الحاد لفهم الكيفية التي ينشأ بها النظام كنتيجة غير مقصودة للفعل البشري مع إشارة خاصة إلى العلوم الطبيعية- ولكن ليست مقصورة عليها- وذلك في مقالاته المجموعة تحت عنوان (منطق الحرية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1951). وهناك مفكر ليبرالي كلاسيكي وفيلسوف آخر في العلوم هو السير كارل بوبر الذي أوضح بأن الفكرة القائلة بأن بوسع المرء

أن يتنبأ بالمعرفة التي سيحصل عليها مستقبلاً وفقاً للطريقة التي أصر عليها الإشتراكيون، إنما هي فكرة غير متماسكة فلسفياً: إذا كان بوسع المرء التنبؤ بالمعارف التي سيحصل عليها مستقبلاً، فإنه سيكون عارفاً لها أصلاً، وستختفي فكرة الإكتشافات ببساطة. (إنتقد بوبر فكرة التنبؤ التاريخي في كتابه الرائع (جرب المفاهيم التاريخية) - (بوسطن: مطبعة بيكون، 1957)؛ وظهر نقده للفلسفة الجماعية في كتاب (المجتمع المفتوح وأعداءهُ) - (برنستون: مطبعة جامعة برنستون 1950) والذي كان إلى حدٍ كبير نقداً لأفلاطون، وهيغل، وماركس. هناك مقالات أخرى حول الحرية والمجتمع المفتوح ظهرت في كتاب (الحدس والتفنيد: نمو المعرفة العلمية) - (نيويورك: هاربر آندرو، 1968)، وخصوصاً منها المعنونة (الرأي العام والمبادئ الليبرالية) و(اليوتوبيا والعنف)). وقد تم توظيفُ جدلياتٍ غذتها معلوماتٌ مستقاة من فحصٍ لتاريخ العلم ضد كلٍ من محاولات "المتشددين" و"الملتزمين باللياقات السياسية" لتقييد حرية التعبير، من قبل الصحافي جوناثان روش في كتابه (محققون ودودون: الهجمات الجديدة على الفكر الحر) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1993).

وحوَّلَ القانونيُ المرموق برونو ليوني إنتباهه إلى موضوع القانون نفسه- النموذج الأساسي للنظام القائم على لغة الأمر، في النظرة الشاملة لأعداء التحررية- كأسلوبٍ للنظام الطبيعي. وقد تم جمع بعض محاضراته ومقالاته الأكثر أهمية باللغة الإنجليزية في كتاب بعنوان (الحرية والقانون) (طبعة ثالثة؛ إنديانابوليس: مطبعة الحرية، 1991). (تستحقُ الإهتمام بشكل خاص مقالته "القانونُ كمطلبٍ فردي"). ويمكن تتبع جذور جزء كبير من العلم الذي أصبح يطلق عليه "القانون والإقتصاد" إلى أعمال ليوني ومفكرين تحرريين آخرين (مثلاً رونالد كوز الحائز على جائزة نوبل والذي سنتحدث عن عمله في صحفات تالية)، وقد ركز هذا العلم على فهم تطور الكيفية التي تشكل بها السوق عبر الزمن عن طريق التقاليد والمؤسسات القانونية كالمُلكية والتعاقدات، دون أن يكون ذلك "تخطيطاً" من جانب أي أحد. وهناك كميات هائلة من الأدبيات العلمية ظهرت في العقود الأخيرة، ولكن هناك عرضاً أساسياً عاماً يقدمه الإقتصادي الآيسلندي ثرين إيغرتسون في كتابه (السلوك الإقتصادي والمؤسسات) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج 1990) ومن قبل كاتب آخر هو أوليفر إي. ويليامسون في كتابه (المؤسسات الإقتصادية للرأسمالية) - (نيويورك: المطبعة الحرة، 1985).

كما أن هناك قدراً كبيراً من الأدبيات التي تستخدم الأدوات الرياضية والمفاهيمية المسماة "نظرية اللعبة الرياضية" أو الدراسة المنهجية للتفاعل الإستراتيجي في دراسة ظهور النظام الطبيعي والتعاون. ويمكن العثور على مدخل جيد بشكل خاص لهذه المواضيع في كتاب الإقتصادي الإنجليزي روبرت سغدين (إقتصاديات الحقوق، والتعاون، والرعاية) - (أكسفورد: باسل بلاكويل، 1986) والذي يوفر أيضاً مدخلاً جيداً لغير المتخصصين إلى أساليب وأفكار "نظرية اللعبة". (يقدم سغدين على نحوٍ ما تحديثاً بارعاً لأعمال ديفيد هيوم بشأن ظهور النظام الطبيعي).

وهناك مقاربة أكثر فنيَّةً وتحدياً رياضياً للذهن في كتاب مايكل تايلور (إمكانية التعاون)، (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج 1987). ويمكن العثور على إستخدامٍ ريادي لنظرية الألعاب باستخدام مباريات كمبيوترية بين إستراتيجياتٍ مبرمجة لدراسة الكيفية التي يمكن أن ينشأ بها التعاون حتى في ظل ظروفٍ محددة غير مواتية (المعروفة بـ "معضلة السجين") في كتاب العالم السياسي روبرت أكسيلورد (تطور التعاون) - (نيويورك: منشورات بيسك، 1984).

الدراسةُ الأكثر منهجية للنظام الطبيعي تمت من قبل إقتصاديينَ قام بوضع أعمالهم على مسارها الصحيح آدم سميث الذي إستخدمَ تشبيه "اليد الخفية" (الذي أصبح مُصطلحاً بازراً في دراسة هذا الموضوع) وذلك في كتابه (بحثٌ في طبيعة وأسباب ثراء الأمم، 1776) الذي يصف فيه "كيف يجد الإنسان نفسه منقاداً للسعي نحو هدف لم يكن جزءاً من مقصده". وبذلك وضع سميث الكثير من أجندات البحث العلمي الإقتصادي للقرنين التاليين. ومن الأعمال التي تستحق الإنتباه بشكل خاص والتي ساعدت في وضع العلوم الإجتماعية الحديثة على أسس راسخة وأكدت تتبع أصل الأساليب المعقدة للنظام إلى تصرفات الأفراد، كتاب الإقتصادي النمساوي كارل مينجر (مشاكل الإقتصاد وعلم الإجتماع، 1883) - (أوربانا: مطبعة جامعة إيلينوي، 1963).

لا تقتصر فكرة النظام الطبيعي، حتى في دراسة الظواهر الإقتصادية، على دراسة نظام الأسعار في إقتصاد السوق، بل إمتدت لتشمل مؤسسةَ النقد نفسها التي يتم من خلالها التعبير عن نسبة الأسعار. وقد بين منجر في كتابه (مبادئ الإقتصاد، 1871) - (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك) كيفية ظهور النقود كمُنتجٍ جانبيٍ غير مقصود للمقايضة، وبذلك جعلت من الممكن إجراء أشكالٍ من التبادلات الأكثر

تعقيداً. كما ظهرت مؤسساتٌ توفر أدوات نقديةً أكثر تعقيداً مثل العملة الورقية كمنتجاتٍ جانبية غير مقصودة أيضاً لتعاملات الإدخار والإقراض. ويتقصى الإقتصادي لورنس إتش. وايت تاريخ "العمل المصرفي الحر" الذي ظهرت فيه أنظمةُ نقدٍ تلقائية وأساليبَ معقدة في التنسيق الإقتصادي كنتائجَ للتفاعلات الطوعية، وذلك في كتابه (العمل المصرفي الحر في بريطانيا: النظرية، والتجربة، والمناقشة 1800-1845) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1984) وأجرى الإقتصادي جورج إيه. سيلغن تحليلاً إقتصادياً للعمل المصرفي الحر في كتابه (نظرية المصارف الحرة: عرض النقد في ظل إصدار تنافسي للأوراق النقدية) - (توتوا، نيوجيرسي: منشورات رومان وليتلفيلد، 1988). (يقدم كلاً من وايت وسيلغن دليلاً على أن أنظمة المصارف الحرة توفر إستقراراً كبيراً، دون دوراتٍ إقتصادية، أكثر من أنظمة المصارف المركزية التي تسيطر عليها الدولة). هذه الدراسات للمصارف الحرة مهمة ليس فقط لأنها تبين إمكانية قيام مجتمعٍ لا يكون فيه من الضروري للدولة أن تتحكم في "المرتفعات المسيطرة" على الإقتصاد، مع كل إحتمالات إساءة الفساد والإستخدام التي تمثلها السلطة، ولكن لأنها تبين أيضاً بأنه من الممكن للنظام أن ينشأُ- وهو ينشأ فعلاً، بالذات عند النقطة التي يُفترض فيها إستحالةُ ذلك.

وفرت أهمية الوجود الدائم والعلني لنظام الأسعار في إقتصاد السوق حقلاً خصباً للإقتصاديين المهتمين بدراسة النظام الطبيعي (انظر المقالة الهامة لهايك "إستخدام المعرفة في المجتمع" في هذا الكتاب)، ومن المفهوم تبعاً لذلك أنه كان ينبغي للدراسة المنهجية للنظام الطبيعي أن تصل إلى درجة أعلى من التطور في هذا المجال، ولكن لا ينبغي لهذا أن يعمينا عن أهمية النظام الطبيعي في القانون والأخلاق وأنواع عديدة أخرى من التفاعلات الإنسانية.

هـ- الأسواق الحرة والتنظيم الطوعي:

قد يساعد فحص نظام السوق وأهميته في الفكر التحرري إذا ما نظرنا إليه في ضوء مشكلة النظام الطبيعي التي فحصناها في الفصل السابق. الإشتراكيون ينظرون إلى الأسواق وانعدام النظام والفوضى وغياب الضبط العقلاني، ويصرون على أن العقلانية تتطلب ببساطة فرض النظام من قبل الدولة على هذه الأساليب الفوضوية. وقد شكى كارل ماركس نفسه من "فوضى الرأسمالية"، وهي شكوى أصبحت سمة عامة تقريباً لكل الإنتقادات التي وُجِّهت لإقتصاد السوق الحر. وكانت المعالجة

التي طرحتها هذه الإنتقادات هي، بالطبع، إستبدال الأسواق بشكل من أشكال توجيه الدولة.

مسألةُ ما إذا كان يمكن للإشتراكية حقاً إيجاد نظامٍ بدلاً من الفوضى، أثارها لودفيغ فان مايزس في مقالته الصادرة عام 1920 بعنوان: "حسابات إقتصادية في الدولة الإشتراكية" وقد وردت هذه المقالة إلى جانب مقالات أخرى في الكتاب الذي حرره إف. إيه. هايك بعنوان (التخطيط الإقتصادي الجماعي: دراسات نقدية للإمكانات الإشتراكية، 1935)؛ (منشورات أوغستوس إم. كيلي، كليفتون، نيوجيرسي، 1975). يرى مايزس في هذه المقالة وفي عمله اللاحق (الإشتراكية: تحليل إقتصادي وإجتماعي، 1922) - (لندن: منشورات جوناثان كيب، 1936، 1951) بأن المخططين الإشتراكيين لا يستطيعون تقرير الكيفية التي سيحققون بها الأهداف التي حددوها، لأنه لن يكون بوسعهم معرفة ما هو الأسلوب الأقل تكلفة في الإنتاج في غياب الأسعار (أو نسب التبادل) التي تتولد من خلال تبادل حقوق الملكية في السوق. وخلص إلى القول بأن "الإشتراكية هي إلغاءٌ للإقتصاد القائم على إعمال العقل". أدى هذا التحدي للإشتراكية بصورة طبيعية إلى إزدياد الإهتمام بالكيفية التي يحل بها السوق مشاكل الحسابات الإقتصادية، وهي مسألة تناولها إف. إيه هايك في مقالة "إستخدام المعرفة في المجتمع" الواردة في هذا الكتاب، ودَمَجَ فهم إقتصاد السوق في الفكرة العامة للنظام الطبيعي، وهو ما كنتُ قد أكدتُ في الفقرات السابقة على أهميته المركزية لتحررية الحديثة. (هناك معالجات جيدة أخرى لمسألة الحسابات الإشتراكية تشمل كتاب دون لافوي (المنافسة والتخطيط المركزي: إعادة النظر في مناقشة الحسابات الإشتراكية)- (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1985) وكتابه الاكثر إنتشاراً وأسهل إستيعاباً (التخطيط الإقتصادي القومي: ماذا بقي منه؟)- (كامبردج، ماساشوستس: منشورات بللينغر، 1985)، إضافة إلى كتاب رامزي ستيل (من ماركس إلى مايزس)- (لاسال، إيلينوي: أوبن كورت، 1992)، في حين أنه قد تم بحث مشكلة كيفية إستخدام المعلومات المبعثرة في أنظمة إجتماعية معقدة بحثاً تفصيلياً من قبل توماس سويل في كتابه (المعرفة والقرارات)- (نيويورك: منشورات بيسك، 1980).

وهناك عدد من الأطروحات الإقتصادية توفر للقارئ تعريفاً مفصلاً بفهم إقتصاد السوق إضافة إلى ما توفره العديد من الكتب الإقتصادية الأكاديمية المتميزة. ومن المستحيل أن نفي هذه الكتب حقها أو حتى مجرد

أن نمر مرور الكرام على الأدبيات الإقتصادية الموجودة حالياً، ولكن هناك عدداً قليلاً من الأعمال الكبرى التي تستحق إنتباه المهتمين باستكشاف الإقتصاد السياسي التحرري، وأولها كتاب لودفيغ فان مايزس (الفعل البشري: أطروحة حول الإقتصاد) - (نيوهافين: مطبعة جامعة ريال، 1949 وطبعات عديدة لاحقة)، وهي أكثر من مجرد كونها أطروحة في الإقتصاد. فمايزس يعرض وجهة نظر منهجية لمشاكل التنظيم الإجتماعي من علم النفس إلى نظرية رأس المال. وهناك عملٌ آخر تمت كتابته بطريقة بحثية تقليدية مماثلة ويقتفي خطى مايزس هو كتاب موراي إن. روثبارد (الإنسان، والإقتصاد، والدولة) - (لوس أنجلوس: ناش، 1970)، والذي سيجده معظم القراء الأميركيين، على الأرجح، أقل صعوبة من كتاب مايزس الذي كان قد كُتب بالألمانية أصلاً ويتسم بخصائص مفكرٍ أوروبي متميز. كما كتب روثبارد أيضاً بحثاً مكملاً لأطروحته بعنوان (السلطة والسوق: الحكومة والإقتصاد) - (طبعة ثانية؛ كنساس سيتي، ميسوري: شيد، آندروز، ومايكل، 1977) والذي ركز فيه على دراسة التدخل الحكومي.

ولعل أفضل كتاب لمن يبغي دراسة الإقتصاد لأول مرة هو كتاب هنري هازلت الموجز والممتاز الصادر عام 1946 بعنوان (الإقتصاد في درسٍ واحد) - (طبعة ثانية؛ نيو روشيل، نيويورك: دار آرلنغتون، 1985) الذي يُحدِّث فيه ويطبق أفكار الإقتصاديين الكلاسيكيين الكبار على قضايا السياسة المعاصرة. للأسواق خاصية مدهشة في الطريقة التي تتغلب فيها على المشاكل العنصرية والقبلية والعصبيات غير العقلانية ويمكن لها أن تستبدل حالة من العداء والحروب بحالة من الصداقة والسلام. وكما كان فردريك إيه. هايك مولعاً باستقصاء معنى فِعل Katallasso باللغة اليونانية القديمة فإن هذا الفعل يعني ترحيب المرء بالضيف في قريته، أو المصالحة، أو تحويل العدو إلى صديق، أو التبادل التجاري. وقد لاحظ المؤرخ جيوفري باركر في دراسته للثورة الهولندية ضد سياسات الضرائب والسياسات الدينية للملك الأسباني- بأنه كان هناك "معارضةٌ عنيفة لسياساته، لأن كثيراً من الهراطقة جاءوا للتجارة في أنتيورب بحيث أن إزدهارها كان سينهار لو تم إجراء تحقيقٍ وطني في الموضوع" (الثورة الهولندية) - (نيويورك: فايكنغ بنغوين، 1988، ص 47).

وبالرغم من لغة "نظام السوق" و"حروب الأسعار" فإن السوق هو منتدىً للإقناع الطوعي، كما يؤكد آدم سميث في "محاضرات حول القانون" في بحثه لنظام الأسعار: "إذا كان لنا أن نحقق في المبدأ الذي تستند إليه

العملية التجارية في عقل الإنسان، فمن الواضح أنه الميل الطبيعي لدى كل إنسان في إقناع الآخرين. فعرضُ سعر شلن، الذي يبدو لنا بسيطاً وواضح المعنى إلى حد كبير، إنما هو في الواقع عرضٌ لرأيٍ نقنع فيه أحداً بفعل شيءٍ ما باعتبار ذلك في صالحه". (آدم سميث: محاضرات في القانون) - (إنديانابوليس: كلاسيكيات الحرية، 1982، ص 352).

يقال غالباً بأن الأسواق ملائمة للكثير أو حتى لمعظم الأغراض، ولكنها قاصرة بصورة منهجية ولابد من إستكمالها أو تجاوزها بسلطة إكراهية من جانب الدولة. مقاربةُ "قصور السوق" هذه ترى أن على الدولة إما أن تتدخل لتغيير شروط التجارة لإنتاج وتبادل سلعٍ وخدماتٍ معينة (ما يشار إليه عادة، بصورةٍ مُضِّللة إلى حدٍ ما، باعتباره "تنظيماً"، أو أن تقومَ هي نفسُها بإنتاج السلع والخدمات (التي يشار إليها عادة بـ "السلع العامة").

يمكن العثور على تطبيقٍ مفيد للرؤى المكتسبة من النقاش حول الحسابات الإشتراكية للتدخلات التنظيمية الحكومية في إقتصادٍ سوقٍ أساساً، في مقال إسرائيل كيرزنر بعنوان "أخطار التنظيم" في كتابه (الإكتشاف والعملية الرأسمالية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1985) الذي يؤكد بأن التنظيمات الإكراهية من جانب الدولة تعيق عمليات الإكتشاف في السوق. إضافة لذلك، فهناك قدر هائل من البحث التجريبي المنشور حول مسألة "فشل الحكومة" والعواقب السيئة على المستهلكين بسبب تعليمات الهيئات التنظيمية الحكومية. (يمكن لزيارةٍ إلى المكتبة لتصفح مجلات مثل "مجلة الإقتصاد السياسي"، أو "مجلة الإقتصاد والقانون" أو "المراجعة الإقتصادية الأميركية" أو "مجلة كاتو" أو "الإختيار العام" أو أي مجلات أخرى مماثلة أن تعطي القارئ فكرة عن الأدبيات المتوفرة في هذا المجال). وهناك بعض المواضيع الرئيسية المستمدة من هذه الطائفة الواسعة من الدراسات حول قصور الحكومة والأسواق الحرة يعرضها بطريقة مشوقة كتاب (حرٌ في الإختيار)، (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، 1980) تأليف ميلتون وروز فريدمان، وخصوصاً الفصول المعنونة: "من يحمي المستهلك؟" و"من يحمي العامل؟".

مسألةُ السلع العامة التي تلعب دوراً كبيراً في تبرير الإكراه الحكومي، ولَّدت أيضاً كمية كبيرة من الأدبيات، التي تشكك في قدرة الدولة على إنتاج سلع عامة جيدة، وتكشف في نفس الوقت كيف أن التنظيم الطوعي ينجح في إنتاج سلعٍ عامة. السلع العامة تُعَرَّف بشكل عام

بالإشارة إلى خاصيتين: عندما يتم إنتاجُ سلعةٍ عامة فقد يكون من المكلفِ إستثناءُ غير المشاركين بها في الإستمتاع بها (تكاليف الإستثناء)، واستهلاكُ السلعة من قبل شخصٍ واحد لا يقلل من إستهلاكها من جانب شخصٍ آخر (الإستهلاك غير التنافسي). لسنواتٍ طويلة ظل النموذج الذي يُضرب مثلاً لسلعةٍ عامة لا يمكن إنتاجها في السوق هو منارة إرشاد السفن التي ترسل أشعتها ليراها الجميع سواءاً دفعوا مقابل إستخدامها أم لا (لا يمكن منع غير الدافعين من إستخدامها)، ورؤية الأشعة لا تعني بالضرورة "نقص" كمية الضوء التي يمكن لآخرَ رؤيتها (تنافس غير إستهلاكي). هذه الحالة المعيارية فحصها رونالد كوز، الحاصل على جائزة نوبل في الإقتصاد، في مقالة الكلاسيكي بعنوان "المنارة في الإقتصاد" (مجلة القانون والإقتصاد، مجلد 17، عدد 2 أكتوبر/ تشرين أول 1974) والذي أعيدت طباعته في كتاب آر. إتش. كوز (الشركة، والسوق، والقانون) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1988)، والذي فحص فيه التاريخ الحقيقي لإنشاء المنارات البحرية من جانب مستثمرين خاصين في إنجلترا وتوصل إلى الاستنتاج بأنه "لا ينبغي للإقتصاد أن يستخدم المنارة كمثالٍ على خدمة لا يمكن تقديمها إلا من جانب الحكومة". هناك أمثلة عديدة مماثلة، إلى جانب مقالات كلاسيكية حول الموضوع (بما في ذلك الحجة الهامة لبول صامويلسون بشأن تقديم الدولة للسلع العامة)، جمعها تايلر كواين في كتابه (السلع العامة وقصور السوق: تحليل نقدي) - (نيوبرونزويك؛ نيوجيرسي: منشورات ترانسأكشن، 1992) الذي ربما كان أفضل كتاب مقالات حول هذا الموضوع.

ومن الكتب التي تناولت الجوانب الإقتصادية إلى جانب المسائل الأخلاقية بشأن النزاهة والعدالة، كتاب أنتوني دي جاساي بعنوان (عقود إجتماعية، سفرة مجانية: دراسة لمشكلة السلع العامة) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1989)، وكتاب ديفيد شمتيز (حدود الحكومة: مقال حول جدلية السلع العامة) - (بولدر، كولورادو: مطبعة ويست فيو، 1991). إحدى المواضيع الفرعية للسلع العامة تختص بالبيئة وقد أصبحت "إقتصاديات البيئة" ذات أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة حيث ظهرت الكثير من نقاشات السياسات بشأن الدور الصحيح للحكومة في هذا المجال. وقد أخذ رونالد كوز، مرة أخرى، قسطاً كبيراً من أجندة البحث في هذا المجال من خلال مقالة "مشكلة التكلفة الإجتماعية" (مجلة القانون والإقتصاد، 3 أكتوبر/تشرين أول 1960)؛ والذي أعيدت طباعته في (الشركة، والسوق، والقانون)، والذي بين فيه أن مشكلةَ العوامل "الخارجية" (الدخان

يعتبر عادة "عاملاً خارجياً سلبياً" لأنه يضر الناس الذين لا يشكلون جزءاً من القرار في إنتاج الدخان) يمكنُ فهمُها بمعنى إفتقارٍ لحقوق الملكية؛ معظمُ مشاكل العوامل الخارجية تنشأ عن عجز الحكومة عن وضع تعريفٍ واضح لحقوق الملكية أو الدفاع عن هذه الحقوق. ومن الكتب الممتازة والريادية المشوقة في موضوع إقتصاديات البيئة، والتي تَستخدمُ مقاربة حقوق الملكية، كتاب (بيئية السوق الحر)، (سان فرانسيسكو: معهد البحث الباسيفيكي، 1991) تأليف تيري إل. آندرسون ودونالد آر. ليل.

هناك إعتراضٌ هام أُثير حول الأسواق وهو أنها تعجز عن توليد "توزيعٍ" صحيحٍ للدخل: الأسواقُ غير عادلة، أو أنها تولِّدُ توزيعات للثروة غير متوازنة سياسياً، أو أنها مسؤولةٌ عن "جعل الأغنياء أكثر غنىً، والفقراء أكثر فقراً". هناك قضايا كثيرة ترتبطُ بهذه الإدعاءات، ولكن هناك عملين تحليليين جيدين لأخلاقيات إعادة التوزيع إستخدما المنطق الإقتصادي ولكن أغفلا الجانب العملي لحوافز الإنتاج عندما تؤخذ ثمار عمل الإنسان منه، وهذين العملين هما: مقالٌ ممتاز للعالم السياسي الفرنسي برتراند دي جوفينيل بعنوان (أخلاقيات إعادة التوزيع) (1951؛ أنديانابوليس: مطبعة الحرية) (المقال مقتبس في هذا الكتاب)؛ ومقالٌ للإقتصادي الألماني لودفيغ لاخمان بعنوان (إقتصاد السوق وتوزيع الثروة) في كتاب (لودفيغ لاخمان، رأس المال، والتوقعات، وعملية السوق)، (تحرير والتر إي. غريندر؛ كنساس سيتي، ميسوري: تشيد آندروز وماكميل 1977)، والذي يميز فيه لاخمان بين "الملكية" وهي مفهومٌ قانوني، و"الثروة" وهي مفهوم إقتصادي. الثروة، كما نعرف جميعاً، قد تتغير كثيراً دون أن تتغير الملكية ذاتها، حيث أن قيمة الملكية قد ترتفع أو تنخفض وفق تقييم الآخرين وتقديراتهم للكيفية التي يستفيدون منها في مشاريعهم الإنتاجية. وهكذا، وكما يبين لاخمان فإن "عملية السوق... هي عمليةُ توازن. عمليةُ توزيع الثروة، في إقتصاد السوق، تجري طيلة الوقت بطريقةٍ تبهتُ بالمقارنةِ أمامَها العملياتُ ذات المظهر الخارجي المشابه التي اعتاد السياسيون العصريون على الدعوة لها".

بالطبع، يمكن للمحاولات الرامية إلى تبديل الأنماط الدائمة التغير لامتلاك الثروات عن طريق القوة، من خلال الضرائب والأشكال الإكراهية الأخرى لإعادة توزيع الملكيات، أن تؤدي إلى عواقب سيئة كما يتبين من التجربة المعاصرة مع دولة الرعاية. وقد أجرى عالم الإجتماع تشارلز موراي دراسة تجريبية دقيقة لتأثيرات إعادة التوزيع على الفقراء في أميركا ونشر

دراسته الريادية في كتاب بعنوان (التراجع: السياسة الإجتماعية الأميركية 1950-1980) - (نيويورك، منشورات بيسك، 1984) والذي أشار فيه إلى ازدياد الإتكالية وتفسخ حياة الأسر والمجتمع المدني بسبب دولة الرعاية. لم تضعف دولة الرعاية مؤسسات مثل الأسرةِ فقط، بل إنها ألغت بصورة منهجية مؤسسات عديدة أخرى في المجتمع المدني كان لها دور في مساعدة الفقراء وتعزيز التضامن في المجتمع. وقد حظي تاريخ "العون المتبادل" الذي ظل مهملاً لمدة طويلة بانتباهٍ متجدد ويعود الفضل جزئياً في ذلك إلى البحث التاريخي المتأني الذي قام به المؤرخ والعالم السياسي البريطاني ديفيد غرين، وبشكل خاص في دراسته عن توفير العناية الطبية الطوعية في بريطانيا بعنوان (مرض الطبقة العاملة والمؤسسة الطبية: المساعدة الذاتية في بريطانيا من منتصف القرن التاسع عشر حتى عام 1948)- (نيويورك: مطبعة سانت مارتين، 1985) والتي بين فيها كيف كافحت فيها المنظمات الشعبية البروليتارية في سنوات سابقة ضد إضفاء صبغة إجتماعية على العلاج الطبي، إضافة إلى دراسته اللاحقة مؤخراً (إعادة إكتشاف المجتمع المدني: إعادة إكتشاف الرعاية العامة دون سياسة)- (لندن: معهد الشؤون الإقتصادية، 1993). المشهد الأميركي تمت دراسته من قبل المؤرخ ديفيد بيتو، خصوصاً في مقالة (عون متبادل للرعاية الإجتماعية: حالة المجتمعات الأخوية الأميركية) - (المراجعة النقدية، عدد 4، خريف 1990)، ومن قبل ريتشارد كورنيويللي في كتابه (إسترداد الحلم الأميركي: دور الأفراد العاديين والمشاركة الطوعية) - (نيوبرونزويك، نيوجيرسي: منشورات ترانساكتن، 1993). المجتمع الحر، كما بين كورنيللي وآخرون، هو مجتمع يتسم بالعلاقات الطوعية التي تُعتبرُ المبادلات التجارية واحدةً فقط من أصنافها. طائفة واسعة من المنظمات ممكنة وشائعة في ظل الحرية، بما في ذلك الجمعيات الخيرية، وجمعيات العون الذاتي (مثل جمعية مقاومة إدمان الكحول، وهي مؤسسةٌ للشافينَ من الإدمان على الكحول يساعدون بعضهم البعض في التغلب على نقاط ضعفهم)، والمؤسسات الدينية، ومنظمات كثيرة أخرى. وكما أن الإشتراكية تحرم المؤسسات الربحية من إنتاج السلع، كذلك تحرم دولة الرعاية منظمات العون المتبادل، والعائلات، والكنائس، والمنظمات الأخوية من إنتاج التضامن، والحركة الإجتماعية الصاعدة، والعناية بالأقل حظاً.

إحدى التطبيقات الهامة بشكل خاص لفهم الأسواق هي إدامةُ التوافق والإنسجام في أمة من الأجناس والأديان والسلالات والقوميات

المختلفة. وحيث أن الأسواق هي منتدياتٌ للإقناع، فإنها تشكل أيضاً فرصاً للتعاون السلمي. وهناك مدخلٌ جيد للتحليل الإقتصادي لعلاقات الشعوب في كتاب الإقتصادي والمؤرخ توماس سويل (الأسواق والأقليات) - (نيويورك، منشورات بيسك، 1982). ويفحص والتر ويليامز التأثيرات المؤذية للأقليات الناجمة عن تدخل الدولة في السوق في كتابه (الدولة ضد السود) - (نيويورك: ماكغروهيل 1982). وتقدم المؤرخة الإقتصادية جنيفر روباك تاريخ قوانين "جيم كراو" التي فصلت بالقوة بين الأميركيين الأفريقيين والبيض وأبعدت الأميركيين الأفريقيين "إلى مؤخرة الحافلة"، وذلك في عددٍ من الدراسات التي شملت "قانون العمل الجنوبي في عهد جيم كراو: إستغلالي أم تنافسي؟" (مجلة المراجعة القانونية في جامعة شيكاغو، عدد 51، خريف، 1984)، و"الإقتصاد السياسي للفصل العنصري: حالة الفصل في الحافلات العامة" (مجلة التاريخ الإقتصادي عدد 46، ديسمبر/ كانون أول 1986). وفحص أستاذ القانون ديفيد بيرستاين في دراسته المعنونة "جذور الطبقة الدنيا: تراجع قوانين عدم التدخل وبروز تشريعات العمالة العنصرية" (مجلة المراجعة القانونية في الجامعة الأميركية، عدد 43، خريف 1993)، والدراسة المعنونة "ترخيص القوانين: مثالٌ تاريخي على إستخدام سلطة التنظيم الحكومية ضد الأميركيين الأفريقيين" (مجلة المراجعة القانونية في سان دياغو، عدد 31، شتاء 1994)، وقد فحص فيهما الأنظمة التي تبدو محايدةً في ظاهرها ولكن تأثيرها العملي، بل هدفُها الأساسي أحياناً، هو تحديدُ الفرص الإقتصادية التي يمكن أن يستفيد منها الأميركيون الأفريقيون. ويقدم محامي الحقوق المدنية كلينت بوليك تحليلاً للمحاولات التي جرت في الفترة الأحدث لمساعدة ضحايا التدخلات الحكومية السابقة، والتي أصبحت تعرف بمصطلح "التمييز الإيجابي" في كتابه "خدعة التمييز الإيجابي) - (واشنطن: معهد كاتو، 1996).

أخيراً، ينبغي ملاحظة أنه بالرغم من أن الأسواق لا تدعي "الكمال" فإن ذلك ينطبق أيضاً على كل أشكال التعاملات بين البشر. الذين يحددون "فشل الأسواق" عن طريق مقارنة نتائج تعاملات السوق مع نتائج مثالية يتعين عليهم إجراءُ نفس المقارنة مع تدخلات الحكومة. بدلاً من مقارنة أسواق قاصرة مع حكومة مثالية، وهي المقاربة العادية التي يستخدمها نقاد السوق، يتعين علينا أن نقارن أسواقاً قاصرة مع حكومة غير مثالية. وفي كتابه الممتع (الرأسمالية) - (أكسفورد: باسل بلاكويل، 1990) يقلب آرثر شيلدون الطاولة على مناهضي التحررية ويقارن بين الحكومات غير

المثالية وبين الأسواق المثالية، وهي حركةٌ ذكية لبيان مدى عدم معقولية الكثير من المقترحات لإحلال الإكراه الحكومي بدلاً من إقناع السوق.

و- العدل والتنظيم السياسي:

هناك زعمٌ، كما رأينا أعلاه، بأن الإيمان بحقوق فرديةٍ أساسية هو سمة تحررية. الحقوقُ يترتب عليها بالضرورة إلتزامات على الآخرين، لذلك فمن سمات التحررية التأكيد على أن البشر جميعاً يخضعون لالتزامات معينة. ولكن ما هي هذه الإلتزامات؟ يمكننا القول، بشكل عام، أن الإلتزامات هي من النوع "السلبي"، أي أن يمتنع المرء من الإقدام على أفعالٍ ضارة بحقوق الآخرين. إلتزاماتٌ كهذه هي إلتزامات عامة، بمعنى أنها جميعاً ممكنة التحقيق في نفس الوقت.

بالطبع، هناك إلتزامات "إيجابية" أيضاً، مثل الإلتزام بدفع دولارٍ مقابل فنجان القهوة الذي شربتُه هذا الصباح. هذا الإلتزام خاصٌ ومحدد: يتعين علي أنا (وليس أحداً غيري) أن أدفع لصاحب المقهى (وليس لأحدٍ غيره) مبلغاً متفقاً عليه مقابل ثمن فنجان القهوة. جون لوك وآخرون في التقاليد التحررية أصروا على أن أي إتفاقياتٍ خاصة كهذه يجب أن تقوم على القبول. على النقيض من ذلك، فالقوميون، والإشتراكيون، والعنصريون، والمنتمون للحركات الجماعية الأخرى، يصرون عادة على أن هناك إلتزامات عديدة على الإنسان ليس من الضروري أن يكون قابلاً بها، ولكن لأنه نشأ عليها باعتباره فرداً في أمة معينة أو طبقة معينة أو جنس معين. (بعض هذه الأفكار الأكثر وضوحاً تم بحثها في القسم الأخير تحت عنوان نقاد "جماعيون" للتحررية).

كان التعاقد عنصراً أساسياً في القانون الروماني كما أوضح القانوني الروماني الكبير غابوس في كتابه الشهير (المؤسسات): "نتحول الآن للإلتزامات. هي أولاً تنقسم إلى قسمين: كلُّ الإلتزامات تنشأ إما عن تعاقدٍ أو عن إرتكاب مخالفة"، (يُقصد بالمخالفة هنا إما إنتهاكٌ لقانونٍ ما أو إعتداءٌ على شخصٍ آخر). هناك تاريخ طويل للرأي القائل بأن الحكومة ينبغي أن تقوم على مبادئ تعاقدية، وهو رأيٌ لعب دوراً هاماً في إنشاء الدولة الأميركية (راجع إعلان الإستقلال، الذي أعدنا طباعته في هذا الكتاب). وقد بين المؤرخ المرموق كوينتين سكينير في كتابه (أسس الفكر السياسي الحديث: مجلد2، عصر الإصلاح)- (كامبردج: مطبعة جامعة

كامبردج، 1978) بأن: "الفكرة بأن أي نظامٍ حكومي شرعي يجب أن يقوم على القبول كانت فكرة سكولاستية شائعة بالطبع، وهي فكرةٌ أكدها أتباع أوكهام*[630] بدرجةٍ لا تقل عن أكونياس وأتباعه[631]**، (ص63). ومن الأمثلة النموذجية على أهمية القبول والحق الثابت للشعب في "تغيير أو إسقاط" (وفقاً لتعبير توماس جيفرسون) الحكومة عندما تتجاوزُ حدودها المشروعة ما تم العثورُ عليه في إحتفالات التتويج القديمة لملوك آراغون***[632] التي كان النبلاءُ يخاطبون فيها الملكَ قائلين: "نحن الذين نتمتعُ بصفاتٍ حميدة كصفاتك، قد جعلناك ملكاً، شريطة أن تحافظ على إمتيازاتنا وحرياتنا وتلتزمَ بمراعاتها، وإلا فلا".

وقد تم إيضاح هذا المبدأ بدقة من قبل الكاتب الإصلاحي البريطاني اللامع ألغيرنون سدني الذي تم إعدامه من قبل قوات الملك الإنجليزي (والذي، تبعاً لذلك، أشار إليه جيفرسون باعتباره "الشهيد سدني") عندما عرف نفسه في (خطابات بشأن الحكومة، 1698) (تحرير توماس جي. ويست، إنديانا بوليس: كلاسيكيات الحرية، 1990) قائلاً: "أنا الذي أنكر أن تكون هناك سلطةٌ عادلة إلا إذا كانت قائمة على القبول". وقد أصر جون لوك في (الأطروحة الثانية حول الحكومة) بأنه "لا يمكن أن يكون لحكومةٍ حقٌ في طاعة الناس لها إلا إذا كانوا قد قبلوها بكامل حريتهم".

وتخضعُ الجدلية القائلة بأن على المرء إلتزاماتٍ معينة غير قائمة على القبول إزاء منظمات سياسية معينة لنقد حاد من قبل إيه. جون سيمونز في كتابه (المبادئ الأخلاقية والإلتزامات السياسية) - (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1979)، وفي تحديثه اللاحق لفلسفة لوك حول الحكومة في كتابه (على أطراف الفوضى: لوك، والقبول، وحدود المجتمع) - (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1993).

وقد جرت محاولاتٌ عدة للتوفيق بين الحكومة- أو مؤسسات حماية الحقوق الفردية- وبين القبول، أي إعطاء شرعية للحكومة. ومن المؤكد بصورة واضحة أن معظم الحكومات (أو الدول إذا أردنا إستخدام تعبيرٍ أدق) حول العالم لم تنشأ نتيجة لفعل قبولٍ من جانب الشعوب التي تحكمها. (الدكتاتوريات والأنظمة الملكية المطلقة وما شابه هي أمثلة

---

* وليام آوكهام (1285-1349) فيلسوف إنجليزي عارض سلطة البابا.

** سانت توماس الأكويني، القديس توماس (1225-1274) فيلسوف ولاهوتي إيطالي سعى للتوفيق بين فلسفة أرسطو وتعاليم القديس سانت أوغسطين.

*** مملكة قامت في القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر في شمال شرق أسبانيا.

واضحة). التحرريون يعتبرون بكل تأكيد أن الأنظمة التي ينطبق عليها هذا الوصف هي أنظمةٌ غير شرعية وأنه ليس هناك أحدٌ ملزمٌ بها، إلا إذا كانت أوامرها تتفق مع الإلتزامات المقبولة بصورة طبيعية وعامة. الواقع أن ليساندر سبونر (في مقاله الذي يتضمنه هذا الكتاب) وتحرريين متطرفين آخرين يرون بأن كل الدول القائمة هي غير شرعية، وأنه ما من أحدٍ ملزمٍ بإطاعتها، إلا إذا إتفقت أوامرها مع الإلتزامات المقبولة للإنسان بصورة طبيعية وعامة في إحترام حقوق الآخرين. ويؤكد بعض التحرريين بأن بوسع الشركات الربحية التي تتنافس في الأسواق الحرة أن توفر دفاعاً عن الإعتداءات بكفاءةٍ أكثر من الدول المحتكرة لهذا الواجب، ودون أن تنتهك الحقوق الأساسية خلال ذلك. من الواضح أن هذا صحيح إلى حدٍ ما على الأقل، حيث أن هناك عدداً من الموظفين العاملين في شركات خاصة لتطبيق القوانين (حرس أمن، كفلاء، إلخ) في أميركا أكثر من أفراد الشرطة الحكومية، وأن إنتهاكات الحقوق من قبل حراس الأمن التابعين للشركات الخاصة التي تكاد لا تزيد على صفر، لا تشكلُ نسبةً تذكر من إنتهاكات رجال الشرطة وأجهزة الأمن الأخرى. هذه النظريةُ التي أوضحها موراي روثبارد في كتبٍ مثل (من أجل حرية جديدة: البيان التحرري) - (طبعة ثانية؛ نيويورك: ماكميلان، 1978) هي التي ألهمت روبرت نوزيك للدفاع عن حكومةٍ إحتكارية محدودة للغاية وذلك في كتابه (الفوضى والدولة واليوتوبيا) - (نيويورك: منشورات بيسك 1974)، والذي يطرح فيه جدلية ممتازة بشأن حكومة محدودة لا تنتهك الحقوق.

جدلية روثبارد التي مفادها أن الحماية من الإعتداء يمكن إعتبارها خدمة يوفرها السوق، حظيت أيضاً بدفاع من أستاذ القانون (والمدعي العام السابق) راندي بارنيت في مقالٍ من جزأين بعنوان (تحقيق العدالة في مجتمعٍ حر: الجزء الأول- السلطة مقابل الحرية؛ الجزء الثاني- منع الجريمة والنظام القانوني) - (أخلاقيات العدالة الجنائية، صيف/خريف 1985، شتاء/ربيع 1986). ويعرض الإقتصادي بروس بنسون تاريخاً مفيداً وتحليلاً إقتصادياً للتوفير الطوعي للقانون وذلك في كتابه (الإستثمار في القانون) - (سان فرانسيسكو: معهد البحث الباسيفيكي، 1990).

(مقارباتٌ كهذه تقوم عادة على الزعم بأن التعويض أو إعادة الإعتبار أو إعادة الأمور إلى حالتها الأساسية، هي أفضلُ من إيقاع العقاب أو إيذاء مرتكب الجريمة دون تصحيح وضع الضحية كما كان، وأن حافز الحصول على التعويض أو إعادة الأحوال كما كانت عليه يمكن له أن يؤدي

إلى نظام قانوني أكثر كفاءة وإنسانية. هناك دراستان فكريتان مدهشتان حول الكيفية التي يمكن بها لمجتمعٍ دون دولة أن يعمل بموجب نظام قانوني يقوم على التعويض وإعادة الأحوال لما كانت عليه، الأولى في كتاب ويليام آي. ميللر (أخذ الدم وصنع السلام: العداء، والقانون، والمجتمع، في الملحمة الآيسلندية) -(شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1990)، وكتاب جيسي بايوك (آيسلندا في القرون الوسطى) - (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1988).

من السهل إساءةُ فهم النموذج الذي يدعو له روثبارد، حيث يبدو من كتاباته أحياناً أن القانون والعدالة هما مجردُ سلعٍ يمكن شراءها كساندويشات الهمبرغر أو أسمدة الحدائق المنزلية في سوقٍ حر. ولكن، وحيث أن القانون والعدالة هما ما يحددان ماهية الأسواق، فإنه يبدو غريباً، إن لم يكن مدعاة للتناقض، النظر إليهما كمنتجاتٍ للسوق. يمكن تلافي سوء الفهم هذا بسهولة عن طريق تدقيق النماذج التعاقدية للحكومات، التي لا "يشتري" فيها المرء سلعاً معينة، بل يشتري أو يوافق على مجموعات من القواعد تصبح فيما بعد ملزمة له. من الأمثلة الجيدة على ذلك بشكل خاص تلك الإيضاحات التي تنطلق من وصف حكومات تعاقدية قائمة فعلاً، مثل روابط الأحياء وجمعيات البنايات السكنية و"جمعيات أصحاب الأملاك". ويعرض الإقتصادي دونالد جيه. بوردو وراندال جيه هولكومب نموذجاً للتوفير التعاقدي للسلع العامة بما في ذلك التحكيم والأمن، وذلك في مقالهما "حكومة عن طريق التعاقد" (فصلية المالية العامة، مجلد 17، عدد 3، يوليو/تموز 1989) ويتوسع فريد فولدافري كثيراً في هذه المقاربة في كتابه الممتاز (السلع العامة والجمعيات الخاصة: توفير السوق للخدمات الإجتماعية) - (آلدرشوت، بريطانيا: إدوارد إيلغار، 1994).

هناك تحرريون آخرون إستشهدوا بصعوبات الحصول على الموافقة الجماعية التي قد تكون ضرورية لإيجاد شرعية كهذه، وأقروا بأن الإجماع يعتبر نموذجاً ينبغي التطلعُ إليه حتى لو لم يكن ممكناً تحقيقهُ أبداً. ومن الأمثلة القوية بشكل خاص على مقاربة كهذه في مجال "الإختيار العام" أو "الإقتصاديات المؤسساتية" تلك التي يمكن لنا أن نجدها في أعمال جيمس بوكانان وغوردون تللوك، خصوصاً (حسابات القبول) - (آن آربور: جامعة ميتشيغان، 1962، وكتاب بوكانان (حدود الحرية: بين الفوضى والدولة الطاغية) - (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1975). (يمكن العثور

على مقاربة مماثلة "بدرجة ثانية" لشرعية الحكومة في مقال ريتشارد إيبستين بعنوان: قواعد بسيطة لعالمٍ معقد).

موضوعُ الحقوق الأساسية له دور هام في شرعية الحكومة، لأن بعض حقوقنا، كما يصر توماس جيفرسون في إعلان الإستقلال، هي حقوقٌ غير قابلة للتصرف. حتى لو أردنا إعطاء هذه الحقوق لشخصٍ آخر فإننا لا نستطيع ذلك؛ سيكون ذلك إنتهاكاً لطبيعتنا ذاتها. "العبودية الطوعية مستحيلة" تماماً مثل إستحالة وجود مكعبٍ إسطواني أو جثةٍ حية. تبعاً لذلك، فإن حكومةً إستبدادية تحاولُ القضاء علينا أو أخذ كل حرياتنا ستكونُ بطبيعتها حكومةً غير شرعية؛ هناك حدودٌ للسلطة المشروعة للحكومة حتى لو تشكلت وفقاً لقبولٍ أولي. ويمكن العثور على الوصف القياسي أو القانوني لأصل وحدود الحكومة الشرعية في كتاب جون لوك (الأطروحة الثانية حول الحكومة)، خصوصاً الأجزاء المعنونة (حول بدء المجتمعات السياسية)، و(حول حل الحكومة).

ز- العنف والدولة:

إذا كان واقعُ الحال هو أن معظم الدول حول العالم هي غير شرعية، فكيف لها أن تستحوذ على السلطات غير العادلة التي تتمسك بها فعلياً؟ الإجابة التاريخية واضحة تماماً، كما يلاحظ توماس بين في مقاله (الإدراك السليم) عندما يرفض الإعتراف بشرعية النظام الملكي في بريطانيا: "ما من رجل بكامل قواه العقلية يمكن له القول بأن مطالبهم في ظل وليام الفاتح كانت مطالب مُشرِّفة للغاية. لقيط فرنسي يهبط مع عصابة مسلحة، ويثبت نفسه ملك إنجلترا ضد موافقة السكان الأصليين، هو بكل بساطة عملٌ يتسم بنذالة وخسة أصيلة- إنه عملٌ ليس فيه بالتأكيد ذرة من القداسة". الدولُ تنشأ في الفتوحات وتزدهر في الحروب.

إذا أردنا دراسة مسألة نشوء الدول من منظور الوسائل المختلفة لجمع الثروة (وهي ليست الطريقة الوحيدة لدراسة هذه المسألة ولكنها بالتأكيد وسيلة مفيدة)، فربما نجد ضالتنا في أطروحةٍ مفيدة لعالم الإجتماع الألماني فرانز أوبنهايمر وضعها عام 1914 بعنوان "الدولة" (نيويورك: مطبوعات فري لايف، 1975). وقد لاحظ أوبنهايمر "إن هناك وسيلتين متناقضتين بصورة أساسية يمكن للإنسان، الباحث عن الرزق، أن يُضطرَّ بواسطتهما للحصول على الوسائل الضرورية لتلبية إحتياجاته.

هاتان الوسيلتان هما العمل والسرقة، عملُ الإنسان نفسه، أو الإستيلاءُ بالقوة على عمل الآخرين". الوسيلة الأولى أطلق عليها "الوسيلة الإقتصادية"، والثانية "الوسيلة السياسية". وقال بأن "الدولة هي منظمة تستخدم الوسيلة السياسية". (الأطروحة التي مفادها أن الدول تنشأ عن طريق الفتوحات نسجها عبر تاريخ الحضارة ألكساندر رستو في كتابه (الحرية والهيمنة: نقدٌ تاريخي للحضارة) الذي أشرنا إليه سابقاً).

النظرية التي تقوم بأن "الحروب تصنع الدول، والدول تصنع الحروب" طرحها تشارلز تيللي (بشكل ملحوظ في مقالة "صنع الحروب وصنع الدول كجريمة منظمة" في الكتاب الذي حرره كل من بيتر إيفانز وديتريش ريوزشيماير، وتيدا سكوكبول في كتاب (إعادة الدولة) (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1985)، وفي كتابه (الإكراه، ورأس المال، والدول الأوروبية 1990-1992) (أكسفورد، بلاكويل، 1992)، وتم عرضها بشكل أكثر سهولة من قبل العالم السياسي بروس دي. بورتر في كتابه (الحرب ونشوء الدولة: الأسس العسكرية للسياسة الحديثة) - (نيويورك: المطبعة الحرة، 1994). (هناك دراسةٌ دقيقة أخرى لهذا الموضوع أجراها مؤرخٌ بارز هو أوتو هنتز بعنوان (التنظيم العسكري وتنظيم الدولة) في الكتاب الذي حرره فيليكس جيلبرت بعنوان (المقالات التاريخية لأوتوهنتز) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975) ويقدم العالم السياسي آر. جيه. رومل قوائم مروعة بعدد البشر الذين قُتلوا على يد الدول في القرن العشرين وذلك في كتابه (الموت على يد الحكومة) (نيوبرونزويك، نيوجيرسي: ترانسآكشن، 1994). وقد أحصى، مستثنياً القتلى في الحروب، ما مجموعه 169.202.000 إنساناً "تم إغتيالهم من قبل حكومات، بما في ذلك الإبادة العرقية، والقتل السياسي، والإبادة الجماعية" بين عامي 1900 و1987.

التحرريون يتساءلون عادة كيف يمكن للمرء أن يتوقع لمؤسسةٍ في سجل دموي ووحشي كهذا أن تحقق كل الأهداف الرائعة والإنسانية التي يسندها لها الجماعيون. ليس هذا، بالطبع، تفنيدٌ لآراء الجماعيين، ولكنه ينبغي أن يثير على الأقل أسئلة حول ملائمة الوسائل المختارة لتحقيق الأهداف. كونُ إرتباط الدولة بالحرب ليس مقتصراً على التاريخ البعيد تدلُّ عليه بوضوح تجارب القرن العشرين التي نمت فيها سلطة الدولة بوثباتٍ وقفزات عن طريق الحرب. وهناك دراسةٌ تاريخية جيدة حول نمو الدولة الأميركية وإرتباطها بالحرب يتضمنها كتاب روبرت هيغ (الأزمة

والدولة المتغوِّلة: أحداثٌ حاسمة في نمو الحكومة الأميركية) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1987).

يُفترَض غالباً أن نشوء إحتكاراتٍ إقليمية منظمة عسكرياً بواسطة العنف (أي الدول) والتي توسع سلطاتها عن طريق الإحتلال، هي الصيغة الوحيدة المعقولة، أو حتى العادية لمنظمة سياسية. هناك أمثلة مضادة يقدمها هندريك سبرويت في كتابه (الدولة السيادية ومنافسوها) - (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1994) والذي يفحص فيه أشكالاً أخرى من التنظيمات السياسية هي غالباً ذاتُ طبيعية أكثر إختياريةً، مثل العُصبة الهانزية للتجار الألمان، وأشكالٍ من التنظيمات غير الإقليمية مثل الكنيسة الرومانية والإمبراطورية الألمانية المقدسة.

المؤسساتُ التي إستولت على الإحتكارات الإقليمية وأضفت عليها شرعيةً تتمتعُ بميزةِ قدرتها على جعل التكاليف "إجتماعية"، أي توزيعُ التكاليف على سكانٍ "أسرى". عند فرض تكاليفَ بسيطة على عدد كبير من السكان، يمكن جمع ثروةٍ كبيرة وإعطاؤُها لعددٍ قليل نسبياً من الناس. هذه العملية يشار إليها أحياناً في أدبيات الإقتصاديات الفنية باعتبارها "بحثاً عن العوائد"، وهي تصبح ممكنةً عن طريق "تكاليف المعاملات" المختلفة التي تتحملها مجموعاتٌ صغيرة وكبيرة. وكما لاحظ ميلتون فريدمان، ففي كل بلدٍ يشكِّلُ فيه المزارعون أقلية كبيرة من السكان، فإنهم يتعرضون لاضطهاد وحشي، ويجري عَصْرُهُم لصالح سكان المدن الأقلُ عدداً بكثير. ولكن أينما كان المزارعون هم الأقلية، فإن الكثير منهم يفلحون في إستنزاف مقادير كبيرة من المال من السكان الأكثر عدداً بكثير في المدن عن طريق أسعارٍ عالية مضمونة من الحكومة ومشترياتِ الحكومة من فوائض الإنتاج بأسعارٍ أعلى من سعر السوق، وتخصيص الأراضي الزراعية لهم، ودفع تعويضاتٍ لهم لكي لا يزرعوا الأرض إلخ إلخ. يبدو هذا تناقضاً ظاهرياً، على الأقل في الأنظمة الديمقراطية. ولكن يمكن فهم المسألة بسهولة عندما ندرك أن تكلفة الحصول على المعلومات والتنظيم (أي معرفة الأفراد بعضهم بعضاً بأن لهم إهتمامات مشتركة، والإلتقاء ببعضهم البعض، والإتفاق على أهداف، وما إلى ذلك) يمكن لها أن تكون باهظة جداً بالنسبة لمجموعات كبيرة، ولكن هذه التكلفة تقل بدون تناسب بالنسبة لمجموعات صغيرة. وكما لاحظ المتخصص الإجتماعي غايتانوموسكا في دراسته الكلاسيكية لنزاعات المجموعات فإن "هيمنة أقليةٍ منظمة، تأتمرُ بتعليماتٍ تصدر إليها من جهة واحدة، على

أغلبيةٍ غير منظمة، هي حالةٌ حتمية. لا يمكن مقاومةُ سلطة الأقلية على كل فردٍ في الأغلبية يقفُ لوحده في مواجهة الأقلية المنظَّمة بمجموعها. في الوقت نفسه فإن الأقليةَ منظمةٌ بدافع نفس السبب الذي جعلها أقلية. إن مائة رجل يتصرفون بتوافق وانطلاقاً من فهمٍ مشترك بينهم سينتصرون على ألف رجل ليس بينهم إتفاق، ولذلك يمكن التعامل معهم كلاً على حدة. وفي الوقت نفسه فإن من الأسهل على الفئة الأولى أن تحقق توافقاً بينها وفهماً مشتركاً بين أفرادها لأنها ببساطة مكونةٌ من مائة رجل وليس ألف رجل. يترتب على ذلك أنه كلما كان المجتمع السياسي أكبر كلما قلت نسبةُ الأقليةِ الحاكمة إلى الأغلبيةِ المحكومة، وكلما أصبح من الأصعب على الأغلبيةِ أن تنظم نفسها للوقوف ضد الأقلية" (غايتانو موسكافي، الطبقة الحاكمة، 1896؛ نيويورك، ماكغروهيل، 1939، ص 53).

دراسة أيلولةِ الثروة على هذا النحو كانت موضع إهتمامٍ كبير من جانب المنتسبين للمدرسة الإيطالية في النظرية المالية، والذين كان معظمهم تحرريين إرتقوا بهذا الموضوع إلى مصاف العلوم. كان من أبرز هؤلاء العالم الإجتماعي فيلفريدو باريتو (راجع فليفريدو بارتيو: كتابات في علم الإجتماع، تحرير إس. إي. فاينر) - (توتوا، نيوجيرسي: رومان وليتلفيلد، 1976)، خصوصاً الصفحات 114-120، 137-142، 162-164، 270، 276، 278، 315 و317-318 حول ما أطلق عليه "النهب". كشف باريتو وزملائه ظاهرة "الجهل المعقول" ودورها في إدامة طغيان المصالح الخاصة. وقد لاحظ باريتو "بأن الكثير جداً من المسائل الإقتصادية معقدةٌ لدرجة أن قلة من الناس هم الذين لديهم حتى فهمٌ سطحيٌ لها. فبين من يستهلكون السكر ليس هناك واحد من ألف يدرك عملية الإستلاب التي تتم بموجب نظام دعم الإنتاج". وشرح بارتيو الكيفية التي يمكن بها للدولة توزيع التكاليف على مجموعات كبيرة وتركيز المنفعة على مجموعات صغيرة من خلال قصة بسيطة: "لنفترض أنه في بلد يبلغ عدد سكانه ثلاثين مليون نسمة، تم إقتراحُ، بذريعةٍ أو بأخرى، جعلِ كل مواطنٍ يدفع فرنكاً واحداً سنوياً وتوزيع الحصيلة الناتجة على ثلاثين شخصاً. كلُّ متبرع سيدفع فرنكاً واحداً سنوياً؛ وكل مستفيدٍ سيحصل على مليون فرنك سنوياً. سيختلف موقفُ المجموعتين إختلافاً كبيراً إزاء هذه الحالة. فالذين يأملون بالحصول على مليون فرنك سنوياً لن يهدأ لهم بالٌ ليلاً أو نهاراً، وسيستميلون الصحف لتأييد مصلحتهم عن طريق دفع حوافز مالية لها وسيعملون على تجنيد الدعم لهذه المصلحة من كل جهة، وستقوم يدٌ خفية (بتدفئة) راحات النواب (المعوزين) في البرلمان وحتى الوزراء (في الحكومة)... وفي الجهة

المقابلة فإن الأفراد المهددين بفقدان فرنك واحد سنوياً- حتى لو كانوا يدركون تماماً الموضوع برمته فإنهم لن يُضحوا بسبب مبلغٍ بسيط كهذا برحلةٍ إلى الريف أو مخاصمةِ صديقٍ مفيدٍ ودود، أو معاداة رئيس بلديةٍ أو مسؤولٍ ما. في حالة كهذه ليس هناك شك في النتيجة: الناهبون سيكسبون دون أي إعتراض.

يضم الروادُ الذين أسهموا في الدراسة العلمية للسياسة الحكومية جيوفاني مونتيمارتيني (راجع مقالة "المبادئ الأساسية لنظريةٍ مجردة للمالية العامة" في الكتاب الذي حرره كل من ريتشارد إيه. موسغريف وآلان تي. بيكوك بعنوان (كلاسيكيات في نظرية المالية العامة)، (طبعة ثالثة؛ نيويورك: مطبعة سانت مارتن، 1994)، وآميلكير بوفياني، ومافيِّو بانتيليوني، وأولُ رئيس للجمهورية الإيطالية بعد الحرب العالمية الثانية لويجي إينيودي. وقدم حامل جائزة نوبل في الإقتصاد جيمس بوكانان دراسة لجذور إقتصاديات الإختيار الحر في المدرسة الإيطالية في مقال له بعنوان "التقليد الإيطالي في النظرية المالية" ضمن كتابه (النظرية المالية والإقتصاد السياسي) - (تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 1960).

وحيث أنهُ في المجتمعات الأكثر تعقيداً التي تطورت لما بعد علاقة السيد بالفلاح في التمييز الإجتماعي، قد أصبح كل فرد تقريباً عضوٌ في أقلية إقتصادية أو إجتماعيةٍ ما، فإن كل فرد يواجه حافزاً مماثلاً لمحاولة إنتزاع الثروة من المجموع من خلال محاباة خاصة وترتيبات دعم. وهكذا، وكما لاحظ فردريك باستيا في العصر الحديث فإن "الدولة هي الكيان الزائف الكبير الذي يسعى كل فردٍ عن طريقه للعيش على حساب كل فردٍ آخر"، وذلك في مقالته الواردة في كتابه (مقالات مختارة حول الإقتصاد السياسي) - (إرفنغتون- أون- هدسون، نيويورك: مؤسسة التعليم الإقتصادي، 1968).

يشارُ غالباً لإنتزاع الثروة بالإكراه في أدبيات الإقتصاد، ولسوء الحظ، باعتباره "بحثاً عن عوائد"، وهو مصطلحٌ يصفه جيمس بوكانان بأنه

"مصممٌ لوصف سلوكٍ في الأوساط المؤسسية حيث تولِّدُ جهود الأفراد لزيادة القيمة فضلاتٍ إجتماعية بدلاً من فوائض إجتماعية". الدراسةُ المنهجية لهذا النظام، الذي أطلق عليه باستيا "النهب المتبادل"، والذي يشير إليه التقنيون الإقتصاديون باعتباره "مجتمع البحث عن عوائد"، ولَّدَت أدبيات هائلة سيكون من المستحيل أن نستعرضها هنا. بيد أن أفضل نقطة يمكن البدء منها في تناول هذا الموضوع ربما كانت الكتاب الذي حرره كل من جيمس بوكانان، وروبرت دي. توليسون، وغوردون تللوك بعنوان (نحو نظريةٍ لمجتمع البحث عن عوائد) -(كوليج ستيشن: مطبعة جامعة تكساس إيه آند إم، 1980).

ما يستخلصه التحرريون من الدراسة التاريخية ومن التحليلات الإقتصادية والإجتماعية لنشاط الدولة هو أنه إذا لم يكن بالإمكان إستبدالُ الدولة بشكلٍ آخر- طوعي- من التنظيمات، فإنها يجب أن تكون محدودةً بعناية. حتى لو كانت الدولةُ ضروريةً فإنها ستبقى كما وصفها توماس بين في كتابه (الإدراك السليم)، بأنها "شرٌ لابد منه"، وأنها يجب أن تخضع دائماً للمراقبة والحذر منها. وقد أكد توماس جيفرسون إزاء قرارات كنتاكي لعام 1798 المحتجة على قوانين الأجانب والتحريض بأن "الحكومة الحرة تنشأ في الحسد، وليس في الثقة؛ الحسدُ وليس الثقة هو الذي يدعو لدساتيرَ محدودة، وذلك لتقييدِ من نحن مُلزَمونَ بوضع السُلطةِ في أيديهم". على الصعيد المحلي يجب أن تكون الدولةُ مقيدةً بالدستور وشعبٍ يقِظْ، وفي العلاقات الخارجية يجب كبحها من الدخول في نزاعات مع دولٍ أجنبية. وقد نصح جورج واشنطن في خطابه الوداعي بأن "القاعدة العظمى التي يجب أن تحكم سلوكنا بالنسبة للشعوب الأجنبية هي أن تكون علاقاتنا التجارية معهم بدرجةٍ تجعل صلتنا السياسية بهم في أدنى الحدود الممكنة". ولهذا السبب بصورة رئيسية- المحافظة على السلام والتوافق الدولي- فإن التحرريين قد حبذوا حرية التجارة، لأنه عن طريق التبادل التجاري تتوطد أواصر الصداقة وتترسخ المصالح، وتقل إحتمالات الحرب. وكما أكد واشنطن في خطابه الوداعي فإن "السياسة والإنسانية والمصلحة تقتضي قيام توافقٍ وتعاملٍ حر مع جميع الشعوب". يمكن العثور على معظم كتابات جيفرسون الرئيسية في الكتاب الذي قام بتحريره ميريل دي. باترسون بعنوان "كتاب الجيب لأقوال جيفرسون" (نيويورك: منشورات فايكنغ، 1975). وهناك مجموعة جيدة من الكتابات المختارة لواشنطن في

الكتاب الذي حرره دبليو. بي. آلين بعنوان "جورج واشنطن: مجموعة مختارة من كتاباته" (إنديانا بوليس، كلاسيكيات الحرية، 1988).

ح- نقاد التحررية:

منذ أن عبر الناس عن شوقهم لمجتمعٍ حر ومساواةٍ فردية حيث تتم العلاقات بين الناس عن طريق القبول، بدلاً من الإكراه، كان هناك نقادٌ حاججوا بأن نظاماً كهذا لن ينجح أو سيكونُ فوضوياً، أو غيرَ أخلاقي، وأن الأفراد سيكونون معزولينَ ومُقْتلعينَ من جذورهم الإجتماعية، أو أن التعاون الطوعي على نطاقٍ واسع سيكون مستحيلاً لأن مصالح الأفراد متضاربةٌ بطبيعتها ولا يمكن أن تؤدي سوى إلى العنف.

لعل أقدم نقدٍ من هذا النوع، وربما أكثره تأثيراً وبراعة في العرض، هو ما جاء في كتاب (الجمهورية)، وهو الحوار الذي كتبه الفيلسوف اليوناني أفلاطون. معظمُ أفكار من يطلق عليهم "السفسطائيون" (هذا التعبير الذي أصبح شتيمةً الآن بفضل الحملات البارعة التي شنها عليهم أفلاطون، الذي نقدهم بلا هواده) يمكنُ إعتبارُها بداياتِ الفكر التحرري، وكدفاعٍ عن الحرية والتجارة والتسامح في بداية نشأتها (بالنسبة لما كان قبلها ولدى جيرانها) في العالم الإغريقي. في الكتاب الثاني من (الجمهورية) يبحث أديمانتو وسقراط نشوء الأسواق، والتنسيق الطوعي، وما نطلق عليه حالياً المجتمع المدني، ويصل أديمانتو إلى الإستنتاج بأن العدالة تكمن في "بعض حاجة... الناس لبعضهم البعض" (372أ)، وهي وجهةُ نظرٍ سبقت ديفيد هيوم ومفكري عصر التنوير السكوتلندي. وقد إعترض غلوكون على هذا المنهج الفكري ووصف مدينةً من هذا النوع بأنها "مدينةُ خنازير" (372د). ثم أن أفلاطون جعل سقراط يؤكد بأن الرغبة في الترف في أوساط رجال كهؤلاء ستؤدي إلى نشوب نزاع مع جيرانهم لأن "الأرض، بالطبع، التي كانت كافية لغذاء البشر في ذلك الوقت، ستصبح الآن صغيرةً رغم أنها كافية... وعندها يتعين علينا أن نأخذ قطعة من أرض جيراننا إذا أردنا أن يكون لدينا ما يكفي من الأرض للرعي والفلاحة، وهم بدورهم سيسعون لإقتطاعِ جزءٍ من أرضنا إذا سمحوا لأنفسهم بالسعي لكسبٍ لا محدودٍ للمال متجاوزينَ لحدودِ ما هو ضروري...(و) بعد ذلك، ألا

نذهب للحرب نتيجة لذلك يا غلوكون؟" (372-هـ). ومع الحرب ستأتي الدولة ونهايةُ المجتمع الطوعي.

هذه الجدليةُ التي تدعي بأن عدم قابليةِ الأهداف والتطلعات البشرية، في نهاية المطاف، للتوافق تلعبُ دوراً أيضاً في تفكير العديد من نقاد التحررية- وبشكل يلفت النظر في أوساط الإيديولوجيات العرقية والوطنية الجماعية، وبموجب هذه الأفكار فإن مصالح مختلف الأجناس أو الشعوب تؤدي إلى نزاعاتٍ لا يمكن حلها- وقد أثبت هؤلاء أنهم خصومٌ أشداء لوجهات النظر التحررية. ويمكن العثور على بيانٍ جيد يتضمن الرد التحرري ويوضحُ إمكانية التعاون بين البشر عندما توضُع قواعد العدالة في نصابها، وذلك في كتاب (الفعل البشري: بحثٌ في الإقتصاد)- (نيوهافين: مطبعة جامعة يال، 1949، وطبعات عديدة لاحقة) بقلم لودفيع فون مايزس، خصوصاً المعالجة التي يطلق عليها مايزس "القانون الريكاردياني*[633] في المشاركة" وهو عبارة عن دفاع أكثر تحديثاً وتطوراً عن المبدأ الذي طرحه أديمانتو قبل آلاف السنين. وكما يلاحظ مايزس، فإن:

> الحقائق الأساسية التي أدت إلى نشوء التعاون والمجتمع والحضارة، وحولت الإنسان البدائي الأقرب للحيوان إلى كيانٍ إنساني، هي الحقائق التي تشير إلى أن العمل الذي يتم بموجب تقسيم العمل بين الأفراد هو أكثر إنتاجيةً من العمل المعزول، وأن عقل الإنسان قادرٌ على إدراك هذه الحقيقة. ولكن، ومع وجود هذه الحقائق، فإن الناس كانوا سيبقون دوماً أعداء لدودين لبعضهم البعض، وخصوصاً لا يمكنُ التوفيقُ بينهم في سعيهم لتأمين جزءٍ من المستلزمات النادرة لتأمين موارد العيش التي توفرها الطبيعة. وسيكون كلٌ منهم مرغماً على النظر للآخرين جميعاً كأعداء؛ وسيجعل شوقُ كل إنسانٍ لتلبيةِ رغباتهِ منهُ طرفاً في نزاعٍ مرير مع كل جيرانه. لا يمكن على الأرجح تطورُ أي عاطفة في ظل ظروفٍ كهذه.

* نسبة للإقتصادي البريطاني ديفيد ريكاردو (1772-1823).

يمكن العثور على الأسانيد المأثورة للمزاعم بأن التحررية تؤدي إلى الإنعزالية والتفتت في كتابات كارل ماركس، وهو ناقدٌ آخر عميقُ التأثير للتحررية، والذي أكد في مقال له بعنوان "حول المسألة اليهودية" بأن المجتمع المدني، كما يفهمه التحرريون، يقوم على "تفتيت الإنسان" بطريقةٍ "لا يعودُ فيها جوهر الإنسان في الإجتماع بل في الإختلاف". وهكذا فإنه يجب علينا، لتحقيق الجوهر الحقيقي للإنسان، أن نُصِّر، ليس على الحقوق الفردية، التي هي مجردُ عاملِ تفريقٍ بين شخصٍ وآخر، بل بدلاً من ذلك على تفوق المجتمعية السياسية. (وكما أشار عالم الإنثروبولوجيا إيرنست غيللز في كتابه "شروط الحرية: المجتمع المدني وخصومه" (نيويورك: فايكنغ بنغوين، 1994)، فإن تجربة "الإشتراكية الحقيقية" كانت بأنها أدت إلى "ليس إلى إنسانٍ متشكلٍ إجتماعياً من جديد، ولكن بشيءٍ أقرب إلى تفتيت تام أكثر ربما مما عرفه أي مجتمعٍ سابق".

هناك قدرٌ كبير من الأدبيات الناقدة للماركسية، ولكن من المفيد منها بشكلٍ خاص في نقد الفلسفة الكامنة خلفها (وليس مجرد نقد سياسات الدول الماركسية أو إستحالة الحسابات الإقتصادية دون أسعار نقدية) العملُ الذي وضعه الفيلسوف البريطاني إتش. بي. آكتون بعنوان "وهمُ العصر: الماركسية- اللينينية كعقيدةٍ فلسفية، 1955" (لندن: راوتلدج وكيغان بول، 1972). (راجع أيضاً دفاعه عن أخلاقيات التعامل في السوق بعنوان "أخلاقيات السوق ومقالاتٍ ذات صلة" (تحرير ديفيد غوردون وجيرمي شيرمور؛ إنديانابوليس، مطبعة الحرية، 1993).

ثمة نغمة بارزة في نقد التحررية- تتصل بالنقد الذي طرحه ماركس- مفادها أن التحرريين أساءوا بصورة جوهرية فهم طبيعة الحرية. قام بدراسة هذا الموضوع بنيامين كونستانت في مقاله الوارد في هذا الكتاب، ولكن تم بحثه من جديد من قبل تشارلز تايلور (الذي سنتطرق إلى بحثه في جزء لاحق من هذا الفصل) ومن قبل آخرين حاججوا بأن "الحرية الحقيقية" هي مسألةُ مدى "ضبط النفس" (لمشاعر المرء مثلاً) الذي يستطيع المرء ممارسته، أو مدى قدرته على المشاركة في قرارات جماعية، أو مقدارُ السلطة أو الثروة التي يتعين على الإنسان جمعها لتحقيق أهدافه، أو خليطٌ معقد من هذه العوامل.

وهناك دفاعٌ- تم طرحه مؤخراً على أساس إشتراطٍ جديد لمعنى الحرية- عن إشتراكية إعادة التوزيع، وعن الحق في تلقي الدعم عن طريق الضرائب المفروضة بالإكراه على الآخرين، حتى لو رفض طالبُ الدعم أن يعمل. قدم هذا الدفاع فيلبي فان باريجيس في كتابه (حريةٌ حقيقية للجميع: ما الذي (إذا كان هناك شيء على الإطلاق) يمكن أن يبرر الرأسمالية؟) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995) الذي يدعو إلى حق المتَعمِّدِ للكسل في تلقي الدعم عن طريق التبرعات الإلزامية من قبل الآخرين باعتبار ذلك من متطلبات "الحرية الحقيقية". "الحريةُ الشكلية" فقط (من النوع الذي يدافع عنه التحرريون) هي ما يقال بأنها تتكون من "الأمن" و"ملكية الذات" ولكن الحرية "الحقيقة" تضيف للقائمة "الفُرص". وهكذا فإن شخصين ربما يكونان أحراراً في السباحة عبر بحيرةٍ ما، ولكن السبَّاح الجيد فقط هو الحرُ "فعلاً" للقيام بذلك، وأن هذه الحرية "الحقيقية" هي الهامةُ حقاً. هناك خطٌ جدليٌ مماثل نجدهُ في كتاب آلان هوارث "ضد التحررية: الأسواق والفلسفة والأسطورة" (لندن: راوتلدج، 1994) الذي يزعم فيه المؤلف بأن ما أصبح يعرف بالتحررية ما هو في حقيقة الأمر سوى "مضاد للتحررية" لأنه لا يضمن التمتع بالحرية "الحقيقية" التي يبدو أنها تحتاج لإكراهٍ واسع النطاق لكي تتحقق.

بوسعنا، بالطبع، أن نشترط بأننا سنستخدم الحرية لتعني شيئاً واحداً، ولا شيء غيره، أو أننا سنستخدم الحرية لتعني السلطة أو الثروة أو الشخصية الجيدة أو ما إلى ذلك، ولكن لدينا فعلاً كلمات جيدة ودقيقة تماماً لهذه الأشياء (سلطة، ثروة، وشخصية جيدة)، والقولُ باستخدام كلمة "حرية" لتعني أحد هذه الأشياء لا يوفر لنا عوناً يذكر في فحص المشاكل الصعبة للعدالة. (هناك مجموعة مفيدة من المقالات حول طبيعة الحرية بما في ذلك وجهات نظر مختلفة بهذا الشأن نجدها في كتابٍ من تحرير ديفيد ميللر بعنوان (الحرية) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1991) مقبتسٍ من مختارات من كتاب فردريك إيه. هايك بعنوان (دستور الحرية). يدافع هايك عن وجهة النظر التقليدية بأن الحرية تعني الحرية من الإعتماد على الإرادة الكيفية لشخصٍ آخر).

وهناك مجموعة من المقالات الناقدة للتحررية على أساس أن التحرريين قد أساءوا فهم الحرية والمساواة على السواء نجدها في كتاب ستيفن داروول بعنوان "الحرية المتساوية" (آن آربر: مطبعة جامعة ميتشيغان، 1995). يبين داروول بأنه يجري النظر للحرية والمساواة أحياناً باعتبارهما مُثلاً متناقضة، ولكن "هناك معانيَّ ليس فيها تناقضٌ، من وجهة نظر كل الناس، بين الحرية والمساواة" ولكنهما مفهومان متساندان ويعززان بعضهما البعض بصورة متبادلة. فالركن الأساسي للتحررية، على سبيل المثال، هو المبدأ القائل أن لكل الناس مكانةً أخلاقيةً متساوية بفضل تمتعهم بحقوقٍ طبيعية متماثلة تماماً، لا يجوز إنتهاكُها، في "حياتهم، وصحتهم، وحريتهم، وأملاكهم (حسب منطوق عبارة جون لوك). الحريةُ، بالمعنى الواسع للحرية من التعرض لهذه الإنتهاكات، هي قيمةٌ بين متساوين؛ ويتم تحقيقُها عندما يتم إحترام حقوق كل إنسان على قدم المساواة. لذلك فإن التحرريين في طرحهم لنموذجٍ للحرية فإنهم يطرحون في الوقت نفسه نموذجاً للمساواة. وهو يفسر كلاهما باعتبارهما جوانب متكاملة لمفهومٍ شامل للعدالة". المقالاتُ الواردة في الكتاب بأقلام فلاسفة إشتراكيين وديمقراطيين إجتماعيين مرموقين "يمكن إعتبارُها جميعاً نقداً للتحررية"، أي أنها تُظهر أن فكرةً بديلةً للحرية أو المساواة قد تكون متفوقة على المفهوم التحرري "التكميلي". الآراء المطروحة متنوعة ومبدعة وكلٌ منها يستحق رداً خاصاً به، ولكن هناك رداً عاماً واحداً طرحه التحرريون لم يجر التطرق إليه: عندما تكون لدى البعض السلطةُ لفرض "مساواةٍ" في الممتلكات أو الأحوال بين الآخرين جميعهم، فإن أولئك الذين لديهم السلطة للقيام بذلك سيتبوأون مكاناً في السلطة فوق الآخرين الذين لن يصبحوا بعد ذلك متساوين معهم. المساواةُ في الحرية، أو المساواة أمام القانون قد لا تتطابق مع وجود سلطة فرض المساواة في الظروف. وقد عبر فردريك هايك عن هذه المشكلة ببراعة في كتابه "الطريق إلى العبودية" (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1944) خصوصاً في الفصول المعنونة "من، ومن؟" و"لماذا يصل الأسوأ إلى القمة؟".

هناك خطٌ بارعٌ آخر بشكل خاص في نقد التحررية طورَّهُ جي. إيه. كوهين، الأستاذ في جامعة أكسفورد والمنَظِّر الماركسي في كتابه (مُلكية الذات، والحرية، والمساواة) - (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1995)، وهو إلى حد كبير نقد متواصل لروبرت نوزيك. (الكثير من آراء كوهين تقنِّية إلى حدٍ ما وتستند إلى إدعاءات مثيرة للجدل حول طبيعة العقلانية، ونظرية

المساومة، وقضايا أخرى، لذلك فهي موجهةٌ للقراء الأكثر تطوراً الذين كانوا قد قرأوا نوزيك أصلاً إضافة إلى جون لوك، وربما حتى بعض الأدبيات في نظرية المساومة والتفاعل الإستراتيجي). تبرز آراء كوهين ضد التحررية، إلى جانب آراء أخرى عديدة، في معالجاتٍ للتحررية قدمها المنَظِّر السياسي ويل كايمليكا في كتابه (فلسفة سياسية معاصرة: مقدمة) - (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1990)، الجزء 4، ومن قبل العالمة السياسية الإشتراكية آتراكتا أنغرام في كتابها (نظريةٌ سياسية للحقوق) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994) الذي تضع فيه مقاييس جديدة للذم والتوبيخ الشخصي موجهةً ضد منظِّرين تحرريين في كتابٍ أكاديمي.

يسعى كوهين لتشويه التحررية عن طريق إنكار أن حق الإنسان في ملكية نفسه "إمتلاك الذات" يؤدي لنظامٍ من الملكية الخاصة في أشياء قابلة للتحويل "ملكية عالمية". (يرفض كوهين فكرة إمتلاك الإنسان لشخصه أيضاً، ولكنه مستعدٌ لقبولها إفتراضاً لأغراض الجدل). في كتاب (ملكية الذات، والحرية، والمساواة) طرح كوهين "بديلاً لفرضية نوزيك (متوفرٌ لمن يرغب) بشأن العالم الخارجي، وهو القولُ بأنه مملوكٌ على المشاع من قبل كل الناس، مع حق كل إنسان في الإعتراضِ على إستخداماتِه المحتملة. وقد أثبتُّ بأن المساواة النهائية في الظروف مضمونةٌ عندما تقترنُ فرضية المساواة في ملكية الموارد الخارجية مع فرضيةِ إمتلاك الذات". (ص14). بيد أن كوهين يرتكب في هذه الأثناء عدة أخطاء في نظرية المساومة (فهو يفترض بأن هناك إستراتيجيةً فريدةً للمساومةِ العقلانية تحقق نتائج حاسمة) ويخلط بين مختلف السيناريوهات التي يصفها. وبنفس الدرجة من الأهمية، فإن كوهين لا يبرر الحالة التي يكون فيها كلُّ موردٍ في العالم "مملوكٌ بصفة مشتركة من قبل الجميع مع حق الإعتراض على إستخداماته المستقبلية"؛ فقد تمت دراسة هذه الناحية ورفضت باعتبارها غير معقولة منذ عدة مئات من السنين من قبل جون لوك الذي لاحظ في الفصل 28 من البحث الثاني في الحكومة بأنه "لو كان قبولٌ كهذا ضرورياً لكان الجنس البشري قد هلك جوعاً رغم الوفرة التي حباه الله بها". وقد رد البروفيسور جان نافيرسون على بعض آراء كوهين في كتابه المعنون (الفكرة التحررية) (فيلادلفيا: مطبعة جامعة تيمبل، 1988)، إضافة إلى رد ديفيد غوردون في كتابه بعنوان (إعادة إحياء

ماركس: التحليل الماركسي للحرية والإستغلال والعدالة) (نيوبرنزويك، نيوجيرسي: منشورات ترانسآكشن، 1990).

هناك مجموعةٌ أخرى من الآراء التي ترفض الإدعاءَ بأن لكلِّ إنسانٍ الحق في ملكيةِ ذاته نجدها في مقالات البروفيسور ريتشارد آرينسون بعنوان "ملكية ذاتية لوكيانية[634] *" (مجلة دراسات سياسية، المجلد 39، 1991) التي إستطاعت تأكيد أن "ملكية الذات ليست حاسمة بدرجة تشابه المفاهيم التنافسية" (وهو إدعاء مثير للشك ولا سَنَدَ له)، وأنهُ "من الواضح أن ملكية الذات تتناقض حتى مع أدنى متطلبات الإنسانية" (وهو أيضاً إدعاءٌ لا سند له، ولكنه دليلٌ على أن آرينسون لا يتفق مع وجهة النظر التحررية حول إمكانيةِ نظامٍ طبيعي)، ومقالةُ بعنوان "حقوق الملكية في الأشخاص" (الفلسفة والسياسة الإجتماعية، مجلد 9، عدد1، 1992) والذي "يعضُّ فيه على الجرح" ويجادلُ بأن "دعاة المساواة يجب أن يتفقوا مع نوزيك بأن المساواة الأفقية قد تقتضي عمالةً إجبارية إذا كان سيكون هناك إعادة توزيع لمساعدة المحتاجين" وأن "العمالة الإجبارية يمكن لها أن تكون سياسةً للدولة مقبولةً أخلاقياً". وكما يلاحظ آرينسون، فإنه "بناءاً على معيار تطبيق ملكية الذات، فإن ليبرالية دولة الرعاية والإشتراكية تبدوان وكأنهما تنطويان على ما يوازي أخلاقياً علاقات السيد والعبد. وكان ردُّ المساواتي المتبني لمفهوم دولة الرعاية هو أن القضاء على الإقطاعية عمليةٌ متدرجة أخلاقياً، لأن علاقات الملكية الشخصية في الطبيعة الإقطاعية تفرض نقل ملكية الموارد من الأشخاص غير المستفيدين إلى الأشخاص المستفيدين أصلاً. حقوقُ الملكيةِ في الأشخاص التي تقرها ليبرالية دولة الرعاية والإشتراكية، رغم أنها متشابهة ظاهرياً، فهي مختلفةٌ في الجانب الأخلاقي الهام من حيث أنها (عند تنظيمها عقلانياً) تفرض نقلاً لملكية الموارد من الأشخاص الأفضل حالاً إلى الأشخاص الأسوأ حالاً".

يستحق آرينسون الثناء على صدقه، مع أنه لم يبين ماذا يحدث عندما لا يجري "تنظيمٌ عقلاني لحقوق الملكية في الأشخاص التي تقرُّها ليبرالية دولة الرعاية والإشتراكية". ولا لماذا ينبغي لنا أن نتوقع أبداً أن يتم تنظيمُ أنظمةِ سلطةٍ وعنف كهذه بصورة منهجية بالطريقة التي ربما كان

* نسبةً إلى جون لوك.

يفضلها. (هذا يعكسُ الفشل المعتاد للمفكرين المضادين للتحررية في التمييز بين النوايا والنتائج. هذا التمييزُ البسيط هو السِمَة الأساسية للإقتصاد السياسي التحرري الذي يميزه عن سائر العلوم الإجتماعية العلمية الحقيقية).

ويحشدُ الأكاديمي البريطاني المرموق ريموند بلانت المفكرين التحرريين في معالجته للقضايا المطروحة حالياً في الفلسفة السياسية في كتابه (الفكر السياسي الحديث) (أكسفورد: بلاكويل، 1991)، حيث يقابل بين وجهات النظر التحررية وبين الأيديولوجيات المحافظة والإشتراكية بطريقة مشوقة. وهناك كتاب من تأليف نورمان بي. باري بعنوان (مدخل إلى النظرية السياسية الحديثة) (طبعة ثالثة؛ لندن: ماكميلان 1995) يطرح أيضاً وجهات النظر التحررية في سياق النظرية السياسية الحديثة. (كلاهما أكثرُ نزاهة في عرضهما لوجهات النظر التحررية إضافة لوجهات النظر الأخرى التي ربما كانا لا يتفقان معها شخصياً، من معظم الأعمال المكتوبة كمقدمات للنظرية السياسية).

وهناك كتاب جدلي للغاية في نبرته ونواياه، والذي يتحدى التفريق التحرري الكلاسيكي بين النوايا والنتائج وضعه آلبرت هايرشمان بعنوان (لغة رد الفعل: الضلال والعبث والخطر) (كامبردج: ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد 1991). (عمل هايرشمان بليغٌ لغوياً للغاية بذاته ويجمع بين طائفة متنوعة من وجهات النظر- متعاملاً معها جميعاً بمعيارٍ واحد، ولذلك فإن العمل ليس حول التحررية بصورة رئيسية، ولكن حول طبيعة الجدل بكون "النتائج الجيدة" لا تتدفق دائماً من "نوايا جيدة"). وربما كان أفضل "دحضٍ" لوجهة النظر هذه هو ببساطة الإشارة إلى كثير من الرؤى التي تم إكتسابها من التأمل في النتائج غير المقصودة للأفعال. ومقالة "ما يُرى وما لا يُرى" في هذا الكتاب هي ردٌ جيد على أولئك الذين لا يقدرون على التمييز بين النوايا والنتائج.

الفكرة العامة بشأن تناقضٍ مزعوم بين المجتمع والحرية الفردية تم تناولها بطريقة مفصلة من قبل نقادٍ "جماعيين" عصريين لليبرالية.

"الجماعيةُ" تعبيرٌ نادراً ما يؤمن به أولئك المقصودون به، ولكنه طريقة مفيدة لوضع عدد من المفكرين في مجموعة والذين، رغم أنهم قد يعتبرون في نواحيَ أخرى "يساريين" أو "يمينيين"، يرفضون بشكل عام أخلاقيات الفردية، ويصرون على أفضلية المجتمعية، والتي يُفترض دائماً تقريباً ودون نقاش كثير بأنها تعني الدولة.

وقد قدم تشارلز تايلور، وهو جماعيٌ بارز، نقداً مباشراً بشكل خاص للتحررية في مقالاته "الذرية" و"ما الخطأ في الحرية السلبية" (كلاهما متوفران في كتابه: الفلسفة والعلوم السياسية: أوراق سياسية) (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1985) ص 187-210 و211-229. يرى تايلور، من بين إنتقاداتٍ عديدة، بأنه ينبغي فهمُ الحرية باعتبارها قدرةً، بدلاً من أن تكون علاقةً بالآخرين، وأن أحد الشروط الأساسية لقدرةٍ كهذه هو الإنتماءُ لنوعٍ معين من المجتمعات التي يمكن لها رعايةُ هذه القدرة، ويطلق على هذا الإدعاء "الأطروحة الإجتماعية". وهكذا فإن "من المستحيل تأكيدُ أفضليةِ الحقوقِ؛ لأن تأكيدَ الحقوق مدار البحث يعني تأكيدَ القدرات، وإذا اعتبرنا أن الأطروحةَ الإجتماعية صحيحةً فيما يتعلق بهذه القدرات، فإن هذا يفرضُ علينا الإلتزام بالإنتماء". والإلتزامُ بالإنتماء يترتب عليه الإلتزام بالخضوع للضرائب، والقيود، وأوامر الدولة. النقاط الخارجة عن السياق في هذا المقال عديدة، ولكن ربما كان أبرزها هو الإدعاء بأن الخضوع لمجتمعٍ سياسي هو ضرورةٌ لتطوير القدرة على الإختيار. بيد أنه يترك ثغرةً لناقدٍ تاريخيٍ مُطَّلع للمشروع الجماعي. (نادراً ما يكون التاريخ حجة قوية في أوساط النقاد الجماعيين للتحررية الذين يلجأون عادة لتأملات رهبانية بدلاً من معرفةٍ حقيقية بأحداثٍ تاريخية". وكما يعترف تايلور "فإن من الممكن الآن بروز مجتمعٍ وثقافةٍ متلائمان مع الحرية من خلال الترابط الطبيعي لجماعاتٍ فوضوية. ولكن يبدو من الأكثر ترجيحاً، من خلال السجلات التاريخية، أننا نحتاج بالأحرى لأجناسٍ أخرى من المجتمعات السياسية". وكما بيَّن المؤرخون في القرون الوسطى تكراراً فإن الحرية والفردية قد إزدهرت بالذات في أوساط المجتمعات الثورية (يمكنك تسميتها "فوضوية") في أوروبا (التي أصبحت تعرف اليوم باعتبارها مدناً. يمكن إعتبارُ العمل الذي كتبه هنري بايرين بعنوان (مدن القرون الوسطى: أصولها ونمو التجارة) الذي إستشهدنا به في القسم الفرعي (ب) أعلاه، نقطة جيدة للبداية، ولكن هناك أعمالاً أخرى حول التاريخ الأوروبي تروي نفس

القصة). وكما لاحظ المؤرخ أنتوني بلاك في كتابه (النقابات في القرون الوسطى والمجتمع المدني) (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورينل 1984)، فإن "كلمة جماعات قد إستخدمت في المدن في عهودها الأولى كهتافات لحشد الجهود للدفاع عن حرية المنضوين تحتها" (ص49)، وأن "النقطة الحاسمة بشأن النقابات والجماعات على حد سواء كانت أن الفردية والمشاركة مَضَتا هنا جنباً إلى جنب. كان بوسع المرء تحقيق الحرية بالإنتماء إلى هذا النوع من الجماعات". (ص65). الحرية لم تبرز في الدول والإمبراطوريات الكبرى التي قامت على الفتوحات، ولكن في النقابات والجماعات والمشاركات الأخرى التي قامت على أساس القبول الحر.

أحدُ المواضيع العامة في نقد الجماعية كان هو بأن الأفراد يتشكلون من خلال مجتعاتهم وليس العكس، وأن من بين العوامل التي تشكل شخصاً ما هو إلتزاماتهُ. وبالتالي فبدلاً من أن تكون إلتزاماتٌ معينة موضوعاً للإختيار فإننا نتشكل- ككياناتٍ أخلاقية- عن طريق التزامات مقررة: إلتزامات نحو طبقة، أو قبيلة، أو شعب، أو دولة. قدم وجهة النظر هذه ببراعة مايكل سانديل، الأستاذ في جامعة هارفرد، في كتابه (الليبرالية وحدود العدالة) (كامبردج: مطبعة جامعة كامبردج، 1982) وهو إلى حدٍ كبير نقدٌ لإثنين من الديمقراطيين الإشتراكيين "الليبراليين" هما جون رولز ورونالد داوركن، بين فيه الأسس الجماعية المضادة لليبرالية في آرائهما وكيف أنها تتناقض مع عناصر الفردية الليبرالية التي يتبنيانها. ويرى سانديل أيضاً بأنه بالنظر إلى أن "التفاهمات المشتركة" هي ما يشكل كياناتنا، ونظراً لأن هذه "تشمل موضوعاً أوسع بكثير من الفرد لوحده سواءاً عائلةً أو قبيلة أو مدينة أو طبقة أو شعباً أو أمة، فإنها، بهذا القدر، تُعَرِّف الجماعة بمعنىً تكويني". إنها قفزةٌ قصيرة للإستنتاج بأن الفردية خطأٌ في جوهرها، وأن "حدود الذات لم تعد ثابتة، وأنها تأخذ صفة الفردية مسبقاً وتُعطى قبل التجربة". هذا يعني أن "الذات" مدار البحث ليست شخصاً بيولوجياً متفرداً عددياً (بيل أو ماري أو صمويل أو جانيت) ولكن "الذات" المتكونة منهم جميعاً. هذه المقولة يفندها الفيلسوف جون جيه. هالدان في مقالة ("الأفراد ونظرية العدالة"، مجلة راتشيو، مجلد 27، عدد 2، ديسمبر/كانون أول 1985) الذي يؤكد دون مواربة بأنه "يمكن أن تكون هناك مشاركةٌ في الملامح فقط إذا إتصف بها أفرادٌ هم في الأساس متنوعون عددياً". الطريق "المعرفي" إلى الجماعية الذي يسلكه سانديل سلكه من قبله "اليقينيون الكاثوليك" في القرن الثالث عشر مثل (سايغر

البرابانتي*[635])، وأغلقه توماس الأكويني، الذي طرح بوضوح مسألة أخلاقيةِ وميتافيزيقيةِ الفردية في دفاعه الممتاز عن الفردية في كتابه (حول وحدة العقل ضد اليقينيين) (ميلووكي: مطبعة جامعة ماركيويت، 1968). دحض توماس بصورة أساسية نفس الحجة في معرض تأييده للإقتراح بأن للجنس البشري عقل واحد أو روح واحدة. وكان رأي توماس إزاء ذلك أنه يمكن المشاركة في الفهم أو الأفكار من قبل أناس كثيرين دون إفتراض وضع هذه الأفكار في عقلٍ واحد، وأن الفكرة بحد ذاتها "سخيفة ومخالفة لحياة البشر (لأنه سيكون من غير الضروري الإستعانةُ بمشورة أو سن قوانين)" و"يترتب على ذلك أن العقل موحدٌ بنا بطريقةٍ تجعلهُ ونحنُ معاً نشكِّلُ ما هو حقيقةً كيانٌ واحد".

وهناك جدلية جماعيةٌ أخرى طرحها ديفيد ميلر، الأستاذ الإشتراكي والقومي في جامعة أكسفورد، الذي أيد فعلياً ما يراه هايك من أن الإشتراكية ودولة الرعاية الإجتماعية المتشددة تستند إلى أُسسٍ قبلية ومضادةٍ للمدنية العامة (الكوزموبوليتانية). ويدافع ميلر عن تكاثر "الأساطير القومية" (المماثلة "للأكاذيب النبيلة" لأفلاطون) باعتبارها أساس إلتزامات الدولة الإشتراكية أو دولة إعادة التوزيع، وبشكل خاص في كتابه (حول القومية) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995). ويلاحظ ميلر بأن "سياسات إعادة التوزيع من النوع الذي يفضله الإشتراكيون ستستدعي، على الأرجح، درجة كبيرة من التضامن الإجتماعي إذا كان لها أن تحظى بقبولٍ شعبي، ولهذا السبب فإنه يتعين على الإشتراكيين أن يكونوا ملتزمين بصورة أشد من الليبراليين الكلاسيكيين بالدولة- الأمة كمؤسسةٍ يمكن لها جعل تضامنٍ كهذا فعالاً من ناحية سياسية". أحد الردود التحررية الواضحة إلى حدٍ ما على هذه المقاربة القومية هو الإشارة ببساطة إلى فظائع القومية والجماعية في القرن العشرين، ولكن هناك ردوداً فلسفية أعمق يمكن إستخدامها أيضاً، ويمكن لها أن توفر سرداً للعواقب الوخيمة للقومية. من أبرز الكتب التي تتضمن ردوداً كهذه كتاب إيلي كيدوري بعنوان (القومية) (طبعة رابعة، أكسفورد: بلاكويل، 1993) الذي يُخضعُ فلسفة القومية لنقدٍ ساخر. وهناك ناقد آخر للفكر القومي والإشتراكي هو الإقتصادي النمساوي لودفيغ فان مايزس، الذي حاجج في كتابه (الأمة، والدولة، والإقتصاد، 1919) (نيويورك:

* نسبة إلى دوقة برابانت سابقاً (1190-1830م) بين هولندا وبلجيكا حالياً.

مطبعة جامعة نيويورك، 1983) بأن وجود أممٍ وثقافات مختلفة يوفر حجة لوضع حدودٍ للدولة، بدلاً من فرض تماثليةٍ قومية لتحقيق أهدافٍ إشتراكية أو أهداف دولة رعاية إجتماعية: "كل من يريد السلام بين الشعوب يجب عليه السعي لوضع حدود صارمةٍ للغاية للدولة ومدى تأثيرها".

نقاد التحررية من "الجناح اليميني" حبذوا موضوعَ "الجماعية" بصورة عامة مع أنهم نادراً ما يفسرون جماعيتهم الميتافيزيقية إلى الحد الذي يقوم به غالباً النقادُ الجماعيون من "الجناح اليساري". (من اللافت أن التحرريين يرفضون عادةً التقسيم "اليساري- اليميني" من حيث أنه يوفرُ، على الأقل، خياراً لا ينفذ، وقد إنعكس هذا في نقد التحررية من قبلِ كلٍ من "يساريين" و"يمينيين" حسب تعريفهم لأنفسهم).

وتعرضت التحررية لحملة عنيفة وموجعة، بل وشخصية، من قبل شخصية محترمة من المحافظين في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية وهو رسِل كيرك في مقالة: "التحرريون: الطائفيون المزقزقون" في الكتاب الذي حرره جورج دبليو. كاري بعنوان (الحرية والفضيلة: نقاش المحافظين والتحرريين) (لانهام، ماريلاند: مطبعة جامعة أميركا، 1984)، والذي يحوي عدداً من المقالات حول المواضيع التي تفصل بين التحرريين والمحافظين. لم يتحدد أبداً بصورة تامة وواضحة معنى مصطلح "محافظة" في السياسة الأميركية، ولذلك ينبغي فقط ملاحظةُ أن كيرك يمثلُ على الأقل وجهة نظرٍ محافظةٍ واحدة تختلف عن وجهة النظر التحررية في كل ناحيةٍ تقريباً بدءاً من أهمية الفرد إلى جذور النظام إلى طبيعة الدولة.

يستشهد كيرك ومحافظون آخرون غالباً بإدموند بيرك باعتباره معارضاً للمثل التحررية، ولكن بيرك في الواقع أكثرُ تعقيداً، والقراءةُ المتأنية له ستظهرُ أنه يطرح نسخةً معينة من الفهم الليبرالي الكلاسيكي أو التحرري لمجتمعٍ مدني وحرية فردية. هذا يقتضي بعض الشرح، لأن بيرك إقترن في الإدراك العام بكتابٍ واحد تقريباً وهو (تأملات في الثورة في فرنسا) وهو كتاب يمكن العثور فيه على العديد من الرؤى التحررية الحكيمة، إضافة إلى عدد قليل جداً من العبارات السخيفة فعلاً، وهذه الأخيرة جاءت لتُلوِّن التقدير لهذا الكتاب من جانب القراء فيما بعد. من بين

الفقرات السخيفة بل حتى المحرجة وصفُه التالي لملكه فرنسا: "لم يهبط على هذا الكوكب بالتأكيد مشهدٌ أكثر بهجةً، رغم أنها تبدو بالكاد قد مستُه... قليلاً ما أحلم بأنه ينبغي لي أن أحيا حتى أرى مثل تلك المصائب تحيقُ بها في أمةٍ من الرجال ذوي الشهامة، في أمةٍ من الرجال ذوي الشرف والفروسية. لقد خطر لي أن عشرة آلاف سيف قد إسُتَلَّت من أغمادها للإنتقام حتى من مجرد نظرة شزرتها بوقاحة. - ولكن عصر الشهامة قد ولى.- وجاء بعده عصر سفسطائيين وإقتصاديين وحسابات؛ ومجدُ أوروبا إنطفأ إلى الأبد".

هذا الهدر اللغوي يشكل بالتأكيد إساءة لذكرى بيرك، ولكن عدداً قليلاً من الفقرات السخيفة ينبغي ألا يحجب عنا نقده المبدع للأحداث في فرنسا، من مصادرة أملاك الكنيسة إلى تمويل الديون التي ورثتها الدولة إلى إحلال الأوراق النقدية بدلاً من الذهب والفضة.

دافع بيرك عن الثورة الأميركية، وميزها عن الثورة الفرنسية من حيث دفاع الثورة الأميركية عن الحقوق التاريخية القائمة. جوهرُ نقد بيرك للثورة في فرنسا هو إعتراضه على الحقوق المجردة أو الحقوق المبررة بمصطلحات تجريدية فقط، بدلاً من حقوق تاريخية قائمة. وفي دفاعه عن الثورة الإنجليزية لعام 1688 كتب بيرك في كتابه (تأملات) بأن "الثورة قامت للحفاظ على قوانيننا وحرياتنا القديمة التي لا خلاف عليها، وذلك الدستور القديم للحكومة وهو ضماننا الوحيد للقانون والحرية". وكما لاحظ، فإن أعظم المفكرين القانونيين الإنجليز "يعملون بدأب لإثبات أصالة حرياتنا". الحقوق التي تصاغ بصورة تجريدية فقط (مثل "حقوق الإنسان") هي، من وجهة النظر هذه، أقل إحتمالاً لأن تكون مستقرة وأن تضمن الحريةَ، من الحقوق ذات "الأصالة"، تلك التي نشأت بمرور الزمن، وتتمتع بشرعية التقاليد، وتُفهم باعتبارها ميراثاً لشعب حر. يمكن للمرء بالتأكيد أن يجادل في صحة هذا الإدعاء، ولكنه متسقٌ مع، وأثبت أنه أسهم إسهاماً كبيراً في، نمو التحررية الحديثة. (هناك سيرة ذاتية لبيرك صدرت مؤخراً تظهره كليبرالي وضعها كونور كروز أوبريان تحت عنوان (اللحن العظيم: سيرةٌ موضوعية لإدموند بيرك) (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1992). إضافة لذلك، فإن التفسير المحافظ المجرد لبيرك ينبغي أن يتعامل مع كتابه

الصادر عام 1756 بعنوان (دفاعاً عن المجتمع الطبيعي) (تحرير فرانك إن. باغانو؛ إنديانا بوليس: كلاسيكيات الحرية، 1982)، والذي يعتبر إما نقداً مثيراً للدولة أو محاكاةً ساخرةً إستثنائية بليغة للفكر المضاد لمركزية الدولة، كما يؤكد أنصار مركزية الدولة المحافظون.

هناك نقدٌ محافظ للفكرة التحررية القائلة بأن على الدولة أن تحدد دورها بمنع الإعتداءات الواضحة تماماً على الآخرين وأنها ينبغي ألا تعمل على "تشريع الأخلاق"، نجده في كتاب جيمس فيتزجيمس ستيفن (الحرية والمساواة والأخوة، 1873) (إنديانا بوليس: كلاسيكيات الحرية، 1993) والذي يعرض دفاعاً عن الإكراه باعتباره أساساً للدين والأخلاق. هذا الإعتقاد بأنه في غياب سلطةٍ إكراهية للمحافظة على الأخلاق، فإن البشر ببساطة سيتصرفون دون رادع، وأن الغرض من وجود سلطة الدولة هو "جعل البشر أخلاقيين"، دافع عنه أيضاً الفيلسوف المحافظ من برينستون روبرت جورج في كتابه (جعل البشر أخلاقيين: الحريات المدنية والأخلاقيات العامة) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993). وإضافةً للآراء التي يطرحها جون ستيوارت ميل (راجع المقالات المختارة له في هذا الكتاب)، فهناك دفاعٌ مفيد عن الآراء التحررية حول الأخلاق نجده في مقال داعية تحرير العبيد والمدافع عن الإعتدال ليساندر سبونر عام 1857 بعنوان: "الرذائل ليست جرائم" في الكتاب الذي حرره جورج إتش سميث بعنوان (مختارات من كتابات ليساندر سبونر) (سان فرانسيسكو: فوكس وويلكز، 1992). هناك أيضاً الدراسات التجريبية العديدة للنتائج الفظيعة لمحاولة فرض الأخلاقيات على المجتمع (زيادة جرائم العنف بسبب الحوافز العكسية للأسواق السوداء، وتحويل موارد الشرطة النادرة عن ملاحقة وإعتقال مرتكبي جرائم العنف، وفساد الشرطة نفسها، والكثير الكثير غير ذلك)، التي توفر أسباباً قوية لمعارضةِ فرض معاييرَ أخلاقية عن طريق القوة والإكراه، بدلاً من تنمية الأخلاق عن طريق اللجوء إلى الإقناع والقدوة. (من الأمثلة الجيدة على دراسات كهذه كتاب ديفيد دبليو. رازموسين وبروس إل. بنسون بعنوان (التشريح الإقتصادي لحرب مخدرات) (لانهام، ميريلاند: رومان وليتلفيلد، 1994) والذي يبين كيف تنمو الجريمة المنظمة في ظل الحظر ويبين كيف ولماذا تراجعت معدلات الجريمة لمدة أحد عشر عاماً متوالية في أعقاب إلغاء حظر الكحول؛ والكتاب الذي حرره رونالد هاموي بعنوان (التعامل مع المخدرات: عواقب الرقابة الحكومية) (كامبردج،

ماساشوستس: بالنيغر 1987) الذي يضم مقالات لمفكرين وقضاةٍ وآخرين يقفون ضد منع المخدرات؛ وكتابُ من تأليف ريتشارد بوسنر بعنوان (الجنس والعقل) (كامبردج، ماساشوستس: مطبعة جامعة هارفرد، 1992). الذي يؤكد فيه قاضٍ مرموق وأستاذ في القانون، إنطلاقاً من أسس نفعية إلى حد كبير، بأن الحقوق الفردية وملكية الذات ينبغي أن يكونا القاعدة؛ وكتاب ريتشارد إيبستين (مساومة الدولة) (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1993) الذي يفحص فيه المشاكل الناشئة عن إستخدام سلطة الدولة بطريقة إنتقائية لتوزيع الفوائد والأعباء والأوامر والمحظورات).

خاتمة:

ما من قائمة أو مقالة قصيرة يمكن لها أن تكون منصفة في التعريف بالآراء التي طرحها المفكرون التحرريون. بيد أن المعيار ليس هو كم كتبوا، بل كم ساعدتنا أفكارُهم في فهم العالم، وقادت خطانا ونحن نحاولُ أن نحيا حياة كريمة تحوطها العدالة والرحمة والإنسانية. وأعتقد أن التحررية، وفقاً لهذا المقياس، تتفوق على النظريات الأخرى أو مناهج العقائد المنظمة الأخرى. ولكن الأمر يعود لك فيما إذا كانت تتفق أو تختلف معي في ذلك.

28. مع أصدقاء كهؤلاء ◆

استعراض للثروة والفقر،
كتبه جورج غيلدر. نيويورك: الكتب الأساسية،1981
318 صفحة. 16.95$

لقد جاء مخلص الرأسمالية وسط الضجة الإعلامية والاحتفالات الصاخبة.,
جاء جورج غيلدر George Gilder بكتابه *الثروة والفقر*: الدفاع الأخلاقي الوحيد على الإطلاق عن الرأسمالية. فلقد حاول كتابه تحقيق قفزة ثورية حيث تلقى جميع أنواع الاستحسان -بدأً من صحيفة النيويورك تايمز وانتهاءً بديفيد ستوكمان ("والذي يعتبر بروميثيا promethean في القدرة الفكرية والنظرة المستقبلية"). لقد رأينا دفاع آدم سميث وأتباعه عن الأسواق الحرة (التي تحمل تمثيلا غامضا عن "الرأسمالية" التي جاء بها غيلدر") وتقوم على أسس التنوير القديمة للعقل والحرية والحقوق الفردية؛ فهم يميلون إلى التشكيك في أهداف رجال الأعمال الذين غالبا ما يسعون إلى مزايا ومنح احتكارات الحكومة بدلا من مواجهة قسوة المنافسة الحرة وسياسات عدم التدخل. ثم يأتي الآن غليدر للتأثير على سميث فيقول أن الرأسمالية جيدة، وليس هذا بسبب اللغو حول الحرية ولكن لأن *الرأسماليون* جيدون، فهم بطبيعتهم "إيثاريون"، كما انهم غير عقلانيون بشكل رائع وعلى اتصال مع "نظام الكون الخفي والمتعالي".
هناك نقطة مهمة يجب الإشارة إليها مع بداية الحديث عن هذا الموضوع وهي أن جورج غيلدر بالفعل رجل أحمق، وتعتبر نظرياته من إحدى النظريات الأكثر إضحاكا على الإطلاق والتي تمت طباعتها -خاصة نظرياته عن الجنس التي لا يزال يقدمها (هنا وفي أعماله "الرئيسية" الأخرى، *الانتحار الجنسي*) والتي تعتبر كاتدرائية بمعنى الكلمة بدون تقديم أدنى حجة أو أدله لدعم مزاعمه. كما أنه، كما سنرى، من المعادين للنظرية النِسويَّة (في الواقع، من أعداء المرأة)، كما أنه يقوم بهجمات متكررة على مثلي الجنس بصور متكررة لدرجة أنه يشعرك بأن شيئا ما غريب جدا يحصل. وعلى سبيل المثال، في كتابة الانتحار الجنسي، فقد حذر من خطورة المواجهة مع مثلي الجنس المتسكعون في أروقة الشوارع، "بملابسهم الضيقة التي تضغط على أعضائهم الجنسية مثل النسور تحت الجينز". ونجد استعاراته

◆طبعت هذه المقالة في الأصل في التحقيق، في ابريل 27، 1981، صفحة 24-26.

الجنسية منتشرة في جميع أعماله: على ما يبدو أن بعض الرجال اعتادوا على أن يكونوا في وضع مهين وكثيرا ما تتم "خيانتهم" من قبل الدولة.
لقد عانت الرأسمالية في السابق أحيانا من المدافعين الحمقى، ولربما لم ينجو من هذه الحماقة أحداً، مما يزيد من إثارة الشفقة، لأن غيلدر يدافع عن الرأسمالية وكأنها ليست اقتصاد السوق الحرة وإنما هي نوع من *رأسمالية الدولة* وتشابك الدولة بالاقتصاد. أكد غيلدر على أنه يجب أن ينظر إلى الدولة "ليس على أنها ضرورة خارجية وإنما كعامل من عوامل الإنتاج. وإذا جعلت الحكومة الأميركية نفسها أكثر إنتاجا من القطاع الخاص في جميع المتطلبات الاقتصادية، فسيسلم الناس ما يكسبونه للدولة بكل سرور". وبالطبع هناك البعض من لا يحبذ فكرة جعل الحكومة أكثر "إنتاجية" -هيروشيما وفيتنام ومؤامرات المخابرات الأميركية- وإنما يفضلون ما شعر به ويل روجر حين قال: "الحمد لله أننا لم نحصل على كل الحكومة التي دفعنا ثمنها".
وفي كتاب الثروة والفقر قدم غيلدر سردا لمصدر مواضيع عنوان كتابه ومخططا للمحافظة على الثروة والقضاء على الفقر، وهذه الأهداف تتلخص في نقطتين أساسيتين: (1) تخفيض معدلات الضريبة المرتفعة الحالية المفروضة على الدخل، و(2) جعل الفقر شيئا غير مريح بقدر الإمكان عن طريق تقليل الإعانات الاجتماعية، وخاصة للنساء. إن معظم ما جاء في الكتاب يحتوي في كثير من الأحيان على خلط علم الاقتصاد بعلم الاجتماع، وأحيانا يدعم هاذان المقترحان الرئيسيان. يسعى غيلدر بالمطالبة باستبعاد الفكر الاقتصادي تماما، وإحالته في أفضل الأحوال إلى الدور السلبي البحت للاستجابة لتغير العرض. وحتى تشكيل منحنى العرض والطلب المتداخلان كثيرا ما يستخف بها بسبب "أنهم على ما يبدو يؤكدون على التكافؤ بين العرض والطلب". ولكن في حقيقة الأمر هو أن "العرض" ما هو إلا الجانب الآخر من "الطلب"، وأن منحنى العرض ما هو إلا منحى الطلب الذي ينظر إليه من الجانب الآخر من العملية التجارية. إن النظر لأي من التفاح أو الدولار هو "العرض" يعتمد على أيهما نبيع؛ هل نبيع التفاح أم أننا نبيع الدولار. إن اعتناق غيلدر للشعار غير الواعي الذي يقول بأن "العرض يخلق الطلب الذي يقدمه" حرفه بالفعل في اتجاه حملة صليبية مقدسة موجهة ضد الطلب بحد ذاته، الأمر الذي حمله على أن يكون أقل "إفحاما" من العرض بكثير. ويمكن وصف هجومه على الطلب، الذي جاء بطبيعة الحال من خلال دعمه المتحمس للحصول على أحدث بدعة صحيحة، بأنه اقتصاديات الموارد الجانبية. يعتبر منحنى لافر، الذي سمي باسم

الاقتصادي آرثر لافر Arthur Laffer من جامعة كاليفورنيا، هو أحد المفاهيم الأساسية التي تعرف الموارد الجانبية؛ ومع ذلك فهي فكرة قديمة يمكن أن تجدها مطورة على نحو واسع في كتاب مونتيسكوي Montesquieu*روح القوانين* (1748). عن هذا المفهوم يشير إلى أن هناك اثنين من معدلات الضرائب؛ 0% و100% التي سوف تنتج صفر من الإيرادات الضريبية، وأن هناك مجموعة أخرى من النقاط التي ستنتج أيضا إيرادات متطابقة، وبناء على ذلك قد تكون معدلات الضريبة عالية جدا لغرض إنتاج إيرادات أقل من بعض المعدلات المنخفضة التي لن تفرض إنتاجا بنفس القدر.
ليس هناك خلاف على ما سبق ولكن السؤال الحقيقي هو: (1) هل هناك دليل على أننا أعلى من معدل الضريبة التي ستزيد من الإيرادات الحكومية؟ (2) لماذا ينبغي علينا زيادة إيرادات الدولة على أية حال؟
لقد قدم غيلدر دليلا ضعيفا لدعم الافتراض القائل بأن معدل الضريبة في الوقت الحاضر أعلى من مستوى زيادة الإيرادات على المدى البعيد؛ لقد تجاهل السؤال الأخير الذي أجده أنا شخصيا أهم بكثير من الأول. ولكن غيلدر الثائر الشجاع ورائد الفكر لم يسأل إطلاقا لماذا ينبغي علينا أن نسعى لزيادة الموارد الموضوعة تحت تصرف زمرة من المسؤولون عن إدارة حكومة الولايات المتحدة.
لقد تبنى غيلدر، مع منحنى لافر وغيره، مفهوما دقيقا واستخدمه لشرح كل شيء تقريبا، بما في ذلك التضخم. وفي الفصل الذي كتبه عن "الدولة التضخمية" قال بأن الهوامش المرتفعة لمعدلات الضريبة تسبب التضخم، ولكن، مهلا، التضخم ليس سيئا لهذه الدرجة، بل ربما يكون دلاله على أننا مقبلون على عصر جديد لما "بعد عصر الصناعة". ولم يظهر غيلدر أي شيء يدل على أنه يفهم ماذا تعني الأموال أو كيف تعمل، وبالتحديد قال أنه استطاع أن يتجنب الدور الحاسم الذي يلعبه التضخم في توزيع الثروة من أولئك الذين يحصلون على الأموال التي تم تحصيلها حديثا لمنحها للذين حصلوا عليها في قبلهم. المستفيد الأخير هم أولئك الذين يحصلون على الأموال مباشرة بعد تسعير الأسعار، والذين عادة ما يكونون من الفقراء والمحرومون. ويقول غيلدر أن المستفيدين من التضخم هم تلك الجماعات في حين أنهم هم المتضررون أكثر من غيرهم.
هذا فقط الخطأ الأول من الأخطاء الحرجة التي وقع فيها غيلدر في دراسته للفقراء والفقر. فهو يدعي أن الفقراء هم الوحيدون الملامون على فقرهم، فهم لا يعملون كفاية، ولا يفكرون سوى في الجنس، وزيجاتهم غير مستقرة، ويفتقرون إلى الإيمان؛ وهذا، على حد تعبير غيلدر، *منطقي جدا*.

من المفترض أن تثبت حجته أن الفقراء "اختاروا الرفاهية" لأنهم "يتقاضون ثمن ذلك من الرعاية الاجتماعية"، وأن دخل الإناث، سواء تم تحصيله من الحكومة أو اكتسب من الأسواق، يضعف رجولة الرجل باعتباره المسؤول الأول وهذا بدوره يدمر الأسرة.

وعلى مايبدو، بعد مبالغة غيلدر في كتابه الحضارة وسخطها، فإنه يرى أن جميع الأنشطة الإنتاجية هي مجرد نتيجة للدافع الجنسي الذكوري المتزايد. وكتب عن "المجتمع المتحضر" بأنه

> يعتمد على خضوع علاقة الرجال الشبان الجنسية القصيرة المدى لآفاق الأمومة الممتدة الخاصة بالنساء. وهذا ما يحدث في الزواج من امرأة واحدة؛ فالرجل يضبط حياته الجنسية ويلتزم بهذا الانضباط في المستقبل من خلال رحم امرأة. ويحق للمرأة إعطاء الرجل حق الوصول إلى أبنائه، إن لم تحرم عليه الوصول لهم إلى الأبد؛ ويعطي الرجل ثمرة عمله للمرأة، إن لم ينفقها على المتع المؤقتة.

الحب، بالطبع، ليس بالصورة.

ويعتقد غيلدر أن سبب عدم استمرار الزواج بين الفقراء يرجع إلى أن تحويل المدفوعات أو غيرها من أشكال الدخل لا تعتمد على الوجود المستمر للرجل. فالحل، في رأيه، لهذه المشكلة هو التوقف عن إعانة الفقراء لكي يكون الدخل يعتمد على وجود الذكور، ويجب إعادة النساء إلى المطبخ حيث لا يمكنهم تهديد احترام ذات الرجل. إن خوف غيلدر من الأذى الذي يمكن للمرأة أن تكون سببا فيه ليس له حد. بل وأنه ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير في كتابه الانتحار الجنسي حين قالبأن "الحركة النسوية، وخاصة بمظهرها المعتدل، هي من أخطر أنواع العداء المنظم الذي تبقى من تقدم السود في أميركا".

سآتي فقط بشكل سريع على ذكر بعض العقبات التي وضعت في طريق الفقراء، وخاصة أولئك الذين يفتقرون إلى الامتيازات الحكومية، وهي: قوانين التراخيص التي تحد من فرص المنافسة بين الممارسين الموجودين؛ وقوانين الحد الأدنى التي تمنع العمال المفتقرين للمهارات حتىمن البدء بمهنة في سوق العمل؛ والحواجز التنظيمية التي تعتمد على التمييز لصالح الشركات التي يسيطر عليها الأغلبية البيض؛ والضرائب التي تثقل كاهل الشركات الجديدة المكافحة. يبدو أن نظريات غيلدر الاجتماعية الجنسية الخاصة به أعيته بالفعل فتجاهل البناء المؤسسي (باستثناء الرعاية) الذي راح ضحيته الفقراء.

ففي مسألة الرعاية، فإن حجته بالطبع تحتوي على ذرة من الحقيقة، بالفعل قللت الرعاية من فرص العمل، ولكن ليس من خلال مكافأة البطالة بقدر ما أن يكون من خلال فرض العقوبات على الأعمال المنتجة للدخل.
في حين يحصل متلقي الرعاية دخلا إضافيا فإن دخله من الرعاية يقل. وتأثير هذا هو نفسه أثر كره غيلدر لمعدلات الهامش الضريبي ولكن هذه المرة الفقراء هم المعنيون. إذا هذا التحليل لا يكاد يكون من ابتكار مؤلفنا.
يكون غيلدر في قمة بلاغته وأكثر حسما عندما يقتبس من الآخرين، باستثناء نقده لتحليل التوازن الثابت في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة التي تستثني أصحاب المشاريع والأرباح من التحليل الاقتصادي، والتي تتيح مجالا ضيقا، إن لم تسمح إطلاقا، للمعرفة غير الأكيدةوالمنقوصة. ولهذا السبب غالبا ما تكون النظرية الاقتصادية الكلاسيكية الجديدة عاجزة عن تفسير العالم الواقعي وتؤدي في بعض الأحيان إلى استنتاجات سياسية كارثية. لقد أشار غيلدر إلى هذا ببلاغة وحزمولكنه لم يقدم بديلا أفضل منه.
ولقد كتب غيلدر نقلا عن جون كينيث غالبريت John Kenneth Galbraith أنه "طالما أن الناس عقلانيون فسيكون تطور الاقتصاد أمرا مستحيلا ولن يتحقق". ويعتقد غيلدر أن تقام كل الاستثمارات والمشاريع على قاعدة إيثارية وغير عقلانية. إن ما يشكل جوهر تحليل غيلدر هو ذلك المفهوم للمشاريع الإيثارية والبعيدة عن العقلانية للثروة والفقر، ولربما كان السبب الرئيس وراء الاهتمام الموجه له.
الاستثمار هو الإيثار لأنك تكون مضطرا للتخلي عن بعض الأشياء: "الاستثمار برؤوس الأموال هو أشبه بالهدايا من ناحية أنه يتم إجراءه بدون مقابل متوقع". إن الخوض في التجارة غير عقلاني، ومن وجهة نظر غيلدر أن ذلك بسبب ارتفاع نسبة الفشل بين المشاريع التجارية الجديدة. وبناء على ذلك، فإن اللاعقلانية والإيمان هما وحدهما اللذان يمكنهما تفسير قرارات آلاف الناس الذين يدخلون في مجال الأعمال التجارية.
إن ما سبق ليس فقط إفادة متضاربة، وإنما هو غير منطقي أيضا. أصحاب المشاريع يسعون إلى استغلال الفرص التي لم يسبق لها مثيل في محاولاتهم لكسب الأرباح وتحسين أوضاعهم. فمجرد كون جورج غيلدر أصيب بالإحباط بسبب فشل أعمال ذوي الخبرة لا يعني أن الشروع في أعمال جديدة هو عمل غير عقلاني. فهذه هي الأنانية بأسخف صورها. كما أنه يتناقض مع قضيته التي تطالب بتخفيض معدلات الهامش الضريبي، لأنه إذا كان عدم اليقين أمر جيد، كما قال غيلدر بشكل صريح، فإذا سيكون

تخفيض معدلات الهامش الضريبي أمر سيء نظرا إلى أن تخفيض النسبة سيساهم في استعادة فروق أسعار التكلفة، وهكذا سيقلل من عدم التأكد من عدم الأرباح من أنشطة تنظيم المشاريع. وإذا كان عدم اليقين شيء جيد بحد ذاته، فإذا لماذا نقلل من نسبته؟ هذا هو التناقض بعينه الذي يجعل كل جهود غيلدر المشوشة في موضع المساءلة.

وبالمناسبة، فلعل أولئك الذين هم على استعداد لقبول غيلدر على أنه نبي الرأسمالية يتأملون حقيقة أنه عارض الاشتراكية لا لأنها لا يمكنها التخطيط وإنما لأنها بالفعل يمكنها فعل ذلك. قد يتساءل المرء (مثل لودوينغ فون ميزس Ludwig von Mises وانتهاء ببول كريغ روبرت Paul Craig Roberts) ماذا سيستخلص نقاد التخطيط المركزي من إفادة غيلدر التي تندرج تحت الاشتراكية، "قواعد العقلانية".

وفي نهاية كتابه، قدم لنا غيلدر مجموعة من الأفكار العشوائية التي يزعم بأنها مستمدة من كارل بوبر Karl Popper وتشالرز بيرس Charles Peirce وكارل يونغ Carl Jung. بالإضافة إلى أن هناك بعض من الفكر الجماعي الكوني لاستكمال هجوم غيلدر على الدعائم الأساسية على النظرية التحررية التنويرية، منها على سبيل المثال:

> ليس بالضرورة أن يكون العقل البشري مستقل ذاتيا أو محدودا بالعقل الفردي.... وفي حين يندمج العقل البشري مع الوعي الحي الذي يمثل الأشياء الخفية للكون فإنه سيصل إلى حقائق جديدة وسيلمح أفكارا جديدة -إسقاطات الضوء على المستقبل المجهول- حيث ينمو التقدم الفكري.

إن ضيق المساحة هنا ومراعاة مشاعر القارئ تدعوني للوقوف عند هذا الحد. سيكون كتاب غيلدر مفهوما إذا اعتبرناه دفاعا مبهرا وجديدا عن الرأسمالية، وأنه يجب النظر له على أنه سيزودنا "بمفاتيح لحياة أفضل في العقد الثامن والتاسع من القرن العشرين" (على حسب ما ورد في مجلة وول ستريت). ومع فشل التحررية الحديثة الواضح نجد أن العديد من الناس يسعون في البحث عن السياسة لملء الفراغ؛ ففي مناطق متفرقة في العالم، وخصوصا في بلادنا، نلاحظ تحولا بعيدا عن الدولة الذي غالبا ما يكون مقترنا باستعداد جديد للاستمتاع بحلول الأسواق الحرة. وسيتم الترحيب بأي أيديولوجية يمكنها تبرير هذا التغيير في الرأي عند توجيهها بقوة نحو هدف يكون أكثر وضوحا، ولكن كتاب غيلدر لم يزودنا بمثل هذه الإيديولوجية. وحتى وإن كان غيلدر يعتقد بوجود رأسمالية متناسقة فلن يكون ذلك خدمة عظيمة لقضية الرأسمالية بحيث يمكن تأسيسها على

هراء سطحي. وحالما نسي غيلدر ظهر أصدقاء السوق الاقتصادية بدفاع مبني على المنطق والحرية والحقوق الفردية.

29. النخبة باعتبارهم متساوون◆

استعراض السعي من أجل تحقيق **عدم** المساواة

كتبه فيليب غرين Philip Green - كتب بانثيون، 1981، 306 صفحة

مـع نمـو الحركـة التحرريـة فإنـه مـن المتوقـع -ومـن المرحـب بـه- أن نموهـا سـيولد هجومـا وانتقـادات مـن اليمـين واليسـار. وللوفـاء بهـذا التوقـع، تقـدم الأكـاديمي فيلـب غـرين رئـيس الإدارة الحكوميـة بكليـة سـميث فـي غـرب ماساتشوسـتس لخـوض هـذه المعركـة. ولقـد كـان غـرين مـن المطـالبين بالمساواة بشكل صريح، كما أنه هاجم من قبل التحررية في صفحات من كتابـه *الشـعب* ("In Defense of the State"و "America Amok") والديمقراطيـة ("Two Cheers for the State"). ولقـد خـاض هـذه المعركـة مرة أخرى في كتابه *السعي من أجل تحقيق عدم المساواة*، محـاولا دحـض، لـيس فقـط التحرريـة، ولكـن أيضـا الأنظمـة الحاليـة الأخـرى الشـائعة المعارضة للمساواة الدولانية.

كتـاب *السـعي مـن أجـل تحقيـق المسـاواة* هـو عمـل معـاد للتحـرر (بـالمعنى الليبرالـي الكلاسـيكي لهـذا المصـطلح) ويسـتحق أن يـدرس بعنايـة، وهـذا لسـبب واحـد وهـو أن غـرين يدعـو إلى المسـاواة المتسـقة المتكاملـة. ولقـد أدرك، كثله مثل عدد قليل من اليساريون الذين يدعون إلى المساواة، أنـه لـو كان لدينا "مساواة في الناتج" فلن يكون لدينا "فرص متكافئة". وأشار غـرين إلى أنـه "قـد يبـدو كـل مـن جـانبي الفردانيـة الليبراليـة التـي سـتتم مناقشـتها - مبـدأ تكـافؤ الفـرص للأفـراد ومبـدأ الحـد مـن تـدخل الحكومـة فـي الأسـواق الحرة- للوهلة الأولى بأنهما غير مرتبطان ببعضهما البعض للوهلة الأولى؛ والكثير من الناس عندما يتمسكون بأحد هذين المبدأين فإنهم سيتخلون عن الثاني قطعا، ولكنهما في الواقـع العملي مرتبطـان ببعضـهما ارتباطـا وثيقـا". علـى الأقـل تحلـى غـرين بالشـجاعة واسـتطاع تمييـز هـذه الحقيقـة ورفض كل من حرية السوق وتكافؤ الفرص.

لقـد كـرس أربعـة فصـول مـن نقـده لــ "نظريـة عـدم المسـاواة" لدحضـه لــ "البيولوجيا الاجتماعية" المشوش نوعا ما. وفي حين تمكن غـرين مـن إصـابة بعـض الأهداف الصلبة إلا أنه في هذه العملية ارتكب العديد مـن العيـوب التـي تخللهـا فهمـة للموضـوع (علـى سـبيل المثـال، التعامـل مـع عـالم الاجتماع ستيفن غولدبيرغ مؤلف كتاب حتمية الحكم الأبوي، على أنه "عـالم اجتمـاع حيـوي"). وبـالرغم مـن أنني لا اتفـق مـع تفسـيرات وتبريـرات علمـاء

◆نشرت هذه المقالة في المراجعة التحررية، سبتمبر 1981، صفحة 34-37.

الاجتماع الحيوية الوراثية والجنسية والعنصرية لوجود "عدم المساواة"، إلا أنني أرى محاولة غرين لدحض حججهم غير مقنعة. ولقد اعترف غرين بأنه يعتقد أن "الاختلاف الحاسم في تفسيرات الظواهر الاجتماعية لا تتمثل في ' صحتها العلمية'وإنما في الأغراض التي تخدمها". وبما أن هاتين الحجتين لا تخدمان أغراضه فإنه سيعارضها، وهذه لا تبدو لي نقطة انطلاق مقنعة لدحض جاد.

إنها التحررية بذاتها التي يراها المؤلف من ألد خصومة والتي تقف حائلا أمام تحقيق نظام المساواة الجديد الخاص به. وفي الجزء المعنون بـ "الفردانية الجديدة: الدولة وعامة الناس والحرية" ركز على نظريات ميلتون فريدمان وروبرت نوزيك السياسية واستبعد الاقتصاديون النمساويون أمثال فريدريك هايك وموراي روثبارد عمدا لتجنب أي مواجهة (في رأيي) مع الحجج التحررية الأكثر جموحا سواء من الجانب التحرري الكلاسيكي أو من الجانب الأكثر عداء للدولانية الحزبية.

يقدم غرين نفسه على أنه من أنصار التحررية الحديثة السائدة، ولكن الإطار التحليلي والاجتماعي الغالب عليه هو الماركسية، ولكنه يفتقر إلى نزاهة ماركس في فهم حقيقة المجتمع. لقد فهم ماركس (وغيرة، مثل آدم سميث وكارل منجر ولودفغ فون ميزس وفريدريك هايك وموراي روثبارد)، وعلى حد تعبير توماس سويل "من حيث العلاقات المعقدة المتبادلة والتي تشكل نتائجها نمطا لا يشبه بالضرورة نوايا أي من الأفراد المعنيون". وهذا يعني أننا بحاجة للكثير من أجل تفسير المجتمع، أكثر مما سنحتاجه لتفسير عوامل الخير والشر "المتعمدة". ولقد استخدم غرين علم الاجتماع الماركسي للتغير بشكله الظاهري، لكنه في الوقت نفسه يضع اللوم لعدم العدالة وعدم المساواة على السلوك المتعمد من التمييز والعنصرية والطمع، يقصد أصحاب الأعمال، الذين لم تتم فلترتها في أي قالب من قوالب الحوافز أو العوائق، ومن ثم يقلل من استخدام النظام الماركسي إلى أن يصل إلى مجرد محاكاة ساخرة للتحليل الاجتماعي. ولابد من أنه قرأكتاب ميلتون فريدمان الرأسمالية والحرية، ومراجعة لكتاب روبرت نوزيك الفوضى والدولة والمثالية، ولقد أفصح عن بعض النقاط التي تعارض وجهة نظر فريدمان في تبرير الدولة للـ"المنافع العامة". ولكن عندما يتعلق الموضوع بنوزيك، فإن غرين يبدوا أكثر ارتباكا. لقد أساء غرين إعادة صياغة تبريرات نوزيك لمعايير الحد الأدنى للدولة، وقال بأن نوزيك منظر اجتماعي تعاقدي، بالرغم من أن نوزيك نفسه كتب في كتابه الفوضى والدولة والمثالية بأن وجهة نظرة "تختلف في دورها البنائي غير المرئي عن

وجهات النظر الاجتماعية التعاقدية". لقد قال غرين أن نوزيك "افترض" شرعية الحد الأدنى من الدولة، في حين أن نوزيك حاول إظهار شرعيتها. ولقد عكس غرين ترتيب حجة لوك بشأن شرعية الملكية من خلال سردها على أنها أولاً تملك في الأشياء غير الحية ويأتي بعدها تملك الشخص ثمرة عملة، هذا بالرغم من أن لوك ونوزيك قصدوا عكس ذلك تماما. وبهذا يكون غرين غفل عن الدور المهم لحجة نوزيك، وهي أن جميع النظريات السياسية هي نظريات حقوق الملكية، لأنه لا يمكن على المرء تجنب الامتثال للحقوق من أجل التصرف في شيء ما لا يمكن استخدامه من قبل شخصين مختلفين أو أكثر في نفس الوقت ونفس الغرض.

يمكن وصف حجة غرين بأنها حجة مشوهة ومزيفة للحقائق، ولكن نجد أن جوهر وجهة نظره المعارضة للتحررية هي في إجابته على السؤال الذي وضعه للقارئ: "هل ' الرجل الحر'الذي يملك الوسائل الكافية من الإنتاج هو من نفس نوع ' الرجل الحر'الذي لا يملك شيئا سوى جسده وقدرته على القيام بالعمل؟".

ولقد أجاب هو على ذلك السؤال بقوله "إن الشخص الذي يملك جسدا فقط هو ' حر'بأن يبيع العمل بسعره ومن ثم يستعيد العوائد من هذا البيع من صاحب عمله. فصاحب العمل يبيع المنتجات التي يشمل سعرها سعر الجهد الذي قام بتوظيفه بالإضافة إلى الأرباح. وفي حين أنه بإمكان الموظف المساومة على ما يتم دفعه له مقابل جهده، فإنه لا يمكنه المساومة على كيفية التصرف في الأرباح التي تنتمي كليةً لصاحب العمل؛ فهي ' حق التملك'لملكية الممتلكات الإنتاجية". (التشديد في النص الأصلي).

وهكذا، نجد في تناقضا ذاتيا. إذا عرفنا المنفعة، كما عرفها غرين، بأنها الفرق بين نتاج العمل وأجره؛ وإذا كانت الأجور خاضعة للتفاوض، فإن الأرباح أيضا خاضعة للتفاوض. ولكن حجة غرين ليست هي فقط تناقض ذاتي، وإنما هي في الواقع مبنية على مغالطات الاقتصاد الماركسي التي تم استكشافها مرة تلو الأخرى في علم الاقتصاد، ابتداء بتفنيد يوجون فون بوم Eugen von Böhm الشهير في كتابه *رؤوس الأموال والفوائد وكارل ماركس وانتهاءنظامه*، وانتهاء بتحليل إسرائيل كريزنر Israel Kirzner الرائع الأخير في كتابه *المنافسة وريادة الأعمال*، بالإضافة إلى مجموعة من المقالات الحديثة في *التصورات والفرص والأرباح*. وتعتقد وجهة النظر الماركسية الخاطئة أن تلك التبادلات ليست "متساوية" عندما يكون لدى المتعاملين موارد غير متكافئة؛ وهكذا فإن المساواة في الفرص التي

يقدمها المجتمع المتحرر هي في الواقع ليست مساواة، وبناء على ذلك فإن غرين يعارض صراحةً الدعوة التحررية للمساواة في الحقوق القانونية. ويصور لنا غرين سيناريو وجيز يجسد فيه "المجتمع الرأسمالي"؛ حياة أسرة فيقول:

> في إحدى المنازل القريبة من البحيرة.... يعمل أعضاء الأسرة فيه في منشأة صناعية قريبة منه، فقد تعاقدوا للعمل فيه بمحض إرادتهم، ووافقوا على شروط العمل التعاقدية، وإلى هذا الحد يعتبرون أنفسهم عملاء أحرار. ولكن، وبسبب إمكانية توظيفهم هم وزملائهم العمال بمعدلات أجور أقل من متوسط الإيرادات التي يجنيها هذا المصنع من مساهمات العمال في بيع المنتجات التي ساهموا بإنتاجها.... تمكنت هذه الشركة من تحقيق الأرباح ومن تحقيق فائض للاستثمار. ومع الفائض في الاستثمار الذي يتزايد مع مرور الوقت، قامت الشركة بشراء أملاك سكان الحي المطلة على البحيرة لغرض التوسع، فأصبح هذا المصنع حائلا بين تلك العائلة والبحيرة. وبالطبع، هناك مطلات أخرى على البحيرة، فلم تستحوذ الشركة عليها كلها، فيمكن لأفراد العائلة إيجاد شاطئ عام آخر مع مواجهة بعض المتاعب. ولكن بدأت الشركة التي تقوم بتصنيع المواد الكيميائية بالتخلص من مخلفاتها في البحيرة، عندها قررت العائلة أخذ مستحقاتها ومن ثم مغادرة المكان. وفي هذه الأثناء، استخدمت الشركة فائض أموالها في التعاقد مع شركة لتعبيد الطرق من أجل إنشاء الطرق السريعة العملاقة من أجل أن تمد عملياتها إلى خارج العالم. كما مدت طرق لمقطورات عملاقة تمتد لأسفل المنحدرات لتقف على بعد 10 أقدام من باب منزل الأسرة الأمامي، وهكذا أصبحت ممتلكاتهم عديمة الفائدة، فم يعد بإمكانهم بيعه بسعر يمكنهم من شراء منزل مماثل، وبالتالي ستقوم الشركة بشرائه بثمن زهيد.
>
> وبدون توقع فعل الشيء ذاته على الإطلاق فإن العائلة اكتشفت أن العلاقة فيما بين قيمة الفائض في المنفعة الخاصة بشكلها المحدد خارجة عن سيطرتهم ....

سيكون في الواقع صدمة إذا كان تصوير غرين ذلك تصويرا دقيقا لماكانت الأسـواق عليـة؛ ولكنـه لـيس كـذلك؛ ومحاولتـه المرعبـة لوصـف الأسـواق الاقتصادية فـي العـالم الواقـع مـاهي إلا مجـرد سـخافة. كمـا تتـرك المجـال لجميع الخيارات والبدائل الممكنة التي يمكن أن تتوفر لدى العاملين -أو في هذه الحالة، لدى الشركة- التي قد تحدث ضمن سلسلة من الأحداث. ومثلا فـي نظـام الأسـواق القائمـة علـى حقـوق التملـك، فـإن المنشـأة سـتكون مسؤولة قانونيا عن تلوث البحيرة. وبمجرد الانتهاء من تعبيد الطرق فإن هذا سيجعل أملاك العمال ذات قيمة أعلى باعتبارها أملاك تجارية، سواء رغب العامل بالمتاجرة فيها أو في بيعها. ولم يأتي على ذكر أي من إمكانية وجود العمل الجماعي من جانب العمال في المصنع، ولا إذا كانت إجراءات أصـحاب العمـل تضـر فـي الواقـع بمصـالح العمـال أو بإقامـة الـدعاوى الجماعيـة، ولا مـا إذا لـم يكـن السـكان المجـاورون زمـلاء عمـل. ومـن غيـر الـواقعي أيضـا، بـل وأنـه أسـوأ بكثيـر مـن حيـث الرؤيـة الإنسـانية، أن تكـون نخبوية غـرين فـي محاولتـه لتصـوير أسـرة العـاملين باعتبـارهم مـن الفقـراء الأغبياء المستضعفين والباقون في نفس المكان والزمان والعاجزون عن مقاومة هجمات الشركات الشرسة الطاغية.

وأمـا مـن وجهـة نظـر التحليـل الاقتصـادي؛ فيـرى أن تصـور غـرين مبنـيٌّ علـى أسـاس نظريـة قيمـة العمـل الخاطئـة التـي جـاء بهـا مـاركس، تلـك النظريـة التـي دحضـها علمـاء "الاقتصـاديات الحديـة marginalist economists" فـي أواخـر القـرن التاسـع عشـر. يجـدر بنـا مناقشـة مغالطـات هـذه النظريـة هنـا بإيجاز.

إن تحليل غرين يقبل اعتقاد مـاركس القائـل بـأن العمـل هـو الوحـدة الوحيـدة الممكنة للقيمة، وأن السبب الوحيد وراء قدرة الشركات على تحقيق الأرباح أو "الفائض القابل للاستثمار" هو أنها بالفعـل تـدفع للعمـال أجـورا أقـل مـن قيمة "إجمالي إسهاماتهم" للإنتاج؛ أي عملهم. وهذا بدوره يعتمد على فكـرة أن تبـادل السـلع يعنـي تسـاوي القيمـة بينهمـا (إذا تمـت مبادلـة 3 برتقـالات مقابل 10 تفاحات، فإن ثلاث برتقالات معادلـة فـي القيمـة لعشـرة تفاحـات). لقـد حـاول مـاركس تعريـف هـذا التسـاوي مـن خـلال النظـر إلـى العديـد مـن العناصر المكونة للقيمة، وهي أنها في النهاية تعتمد على الجهد. واسـتنتج أن تبـادل السـلع بمـا يتناسـب مـع مقـدار "إجمـالي وقـت العمـل"، وهـذا يعنـي مقدار العمل اللازم لإنتاجها.

وبمـا أن العمـل هـو أيضـا سـلعة فإنـه أيضـا يشـمل علـى "إجمـالي وقـت العمـل"، أي أن القـدر المطلـوب لإنتـاج وسـائل العـيش (الأكـل والشـرب

والمسكن) هو مطلوب لإعادة إنتاجه. ولكن العامل ينتج في اليوم أكثر من "العمل المعادل" الذي يحتاجه لتأمين حد الكفاف، والذي، وفقا لما يراه ماركس، يحدد أجره. إن هذا الاختلاف يسمى بـ "قيمة الفائض" وهو الذي يشكل الربح. وبالتالي، فإن الرأسماليون الذين يوظفون العمال هم الذين يجنون قيمة الفائض -الأرباح- التي هي في الواقع تنتمي للعامل.
لقد فشلت هذه النظرية تماما في تفسير بعض الظواهر مثل الخسائر التجارية وارتفاع مستويات المعيشة، وغيرها التي أدت إلى دحضها من قبل علماء النظرية الحديثة، الذين يركزون على أن تبادل السلع لا يعتمد أبدا على القيم المتساوية، لأنه إذا كان التقييم بالفعل متساوي فلن يكون هناك سببا للمبادلة. ولكن بدلا من ذلك، يحدث التبادل الطوعي لأن الأطراف في عملية المبادلة يتبادلون قيم غير متكافئة: قيمة الثلاث برتقالات خاصتك هي في الحقيقة أكثر قيمة من العشر تفاحات خاصتي، والعكس صحيح، ونجد هنا أن التبادل غي متكافئ لكلا الطرفين ولكن النتيجة مفيدة للطرفين.
ولم يتوقف غرين أبدا لتحليل -ولا حتى لتوضيح- النظريات الكامنة وراء قصته عن العائلة التي تعيش بالقرب من البحيرة. وكذلك لم يأت على ذكر نظريات علماء الاقتصاديات الحدية، ولكنه بالكاد توقف ليسخر منهم، وفي فعله هذا اتضح لنا أنه حتى لم يفهم استخدام علماء الاقتصاد لكلمة "الحدية marginal".
هناك نوعان من الحجج التي يعتقد غرين أنها الضربة القاضية للتحررية، الأولى هي أن المستهلكين ليس لديهم "أدنى فكرة" عن كيفية إنفاق دخلهم على العلى السلع والخدمات التي تقدمها الوكالات الحكومية الآن: "فقط الأشخاص المدربين والذين على دراية بالمشاكل المعينة الذين يدفعون مقابل تخصيص الوقت الكافي لهم يمنهم فهم يمكنهم إنفاق دخولهم"، وهذا يعني أن غرين واتباعه هم ملوك الفلاسفة. إن هذه الفلسفة النخبوية هي حتى أقل من أن تحتقر. إذا لم يمكنني إدارة حياتي بوعي (أو حتى لا يمكنني اختيار آخرين لتقديم المشورة لي) فما الذي يجعل غرين يعتقد بأنه أكثر كفاءة مني للقيام بذلك؟ إلا تنبق هذا الحجة عليه هو أيضا؟ كيف انزلق مذهب المساواة إلى النظرية النخبوية بهذه السهولة؟
وأما الحجة الثانية فهي أن التدخلات الدولانية الماضية كان لها تأثير فعال المؤسسات الحالية، وبالتالي تبرير المزيد من التدخلات. من المؤسف أن يكون للظلم السابق بالفعل آثارا مستمرة، وما أن أصبح من الممكن تحديد ضحايا الظلم ومن ثم تعويضهم فقد اتخذ التحرريون ردة فعل

صارمة وفورية. وعلى أية حال، هذه هي متطلبات وأسس نظام العدالة التي تقوم عليها السوق الحرة. ومع ذلك فإن العديد من أوجه الظلم السابقة لا يمكن تصحيحها (نظرا لموت الجناة أو الضحايا، أو لأنه لم ينتج عن الإيذاء الذي حصل في السابق أي من سرقات مستمرة لأملاك الضحايا المعروفين أو ورثتهم). وهذا بالتأكيد لا يبرر اتخاذ المزيد من إجراءات الدولة. فلنأخذ على سبيل المثال أفعال الدول السابقة التي كان لها أثرا عميقا على الأفكار التي انتشرت بشكل واسع في يومنا هذا، فلو لم يحكم على سقراط بالإعدام من قبل هيئة التحكيم الأثيني فلن يكون العالم عما هو عليه حاليا، فلقد أثرت قوانين التشرد وتعليم الدولة الإلزامي المفضل لدى غرين في تشكيل القيم والمواقف الحالية تجاه العمل. فهل هذه الحقائق تبرر المزيد من الرقابة وسحق المعارضة؟ أم هل تبرر الاشتراكية؟ بل تماما على العكس من ذلك فإنها ينبغي أن تقوي عزيمتنا على البقاء بعيدا عن تلك المظالم، لا أن تشجعنا على القيام بالمزيد منها. إن تكرار غرين لتدخل الدولة في السابق يقدم لنا أمثلة قوية على كيف أنه لابد أن تستخدم الدولة قوتها لاستغلال وقمع رعاياها -كما تخبرنا مساواة البروفسور غرين.

وسنأتي الآن على ذكر ما قد اعتبره أنا الغرض الأساسي من هذا الكتاب. فبعد دراسة العمل؛ وجدت أن كتاب *السعي من أجل تحقيق عدم المساواة* هو بالفعل اسم على مسمى، ولكن ليس للأسباب التي قدمها الكاتب، وإنما لأن عدم المساواة هو بالفعل ما يسعى البروفسور غرين إليه.

وقال غرين أن جميع خصوم نظرية المساواة يدافعون فقط عن "مصالح الطبقة" الخاصة بهم فقط تحت ذريعة انتقاد كل أولئك المعارضين لتدخل الدولة من أجل تحقيق المساواة في المجتمع. وهذه ليست فقط تقنية مشكوك فيها للحجج (بحد ذاتها على الأقل)، بل أنها أيضا تتجنب بدقة مسألة مصالح الطبقة التي ينتمي إليها غرين. إن كتاب السعي من أجل تحقيق عدم المساواة ما هو إلا جدل من أجل فرض قوانين "المثقفين" أمثال البرفسور غرين على البقية من أمثالنا.

لماذا يحدث هذا؟ يمكن العثور على إجابة هذا السؤال في الخصائص التي تعرف المثقفين باعتبارهم فئة. وكما يقول توماس سويل في كتابه الرائع *المعرفة والقرارات* بأن المثقفين هم ناس يتاجرون في نقل المعرفة الواضحة، والمعرفة تأتي بعدة أشكال. فعلى سبيل المثال، تنقل لنا الأسعار في الأسواق معرفة مؤثرة ولكنها معرفة غير واضحة؛ فلا يحتاج

المرء إلى معرفة أسباب تناقص أو ازدياد المعروض من القمح، فارتفاع الأسعار أو انخفاضها يؤدي إلى تغير المرء للأساليب التي يتبعها في الشراء. هذا مجرد مثال واحد من بين العديد من الأمثلة التي توضح أنواع المعرفة غير الواضحة التي تلعب دورها في التعاملات اليومية بين الناس. وهناك عمل آخر يمثل امتدادا للنقطة التي تطرق إليها سويل، ألا وهو عمل مايكل بولاني Michael Polanyi في كتابه البعد الضمني. لقد ناقش بولاني في هذا الكتاب الأثار المترتبة على حقيقة أننا "نعرف أكثر مما نقوله" وهذا يعني، أننا نعرف أكثر مما يمكننا صياغته بلغة صريحة. فالعزف على البيانو والرسم والنحت جميع تعتمد على أنواع المعرفة التي يمكن وصفها بأنها "ضمنية" أكثر من كونها واضحة، ولكنها أمثلة على المعرفة على أية حال.

وبما أن المثقفين أمثال البروفسور غرين مهتمون بكل من العملية المعرفية والمهنية (العمل) في التعبير عن المعرفة ونقلها، فلابد أن لديهم مصالح طبقية فريدة من نوعها -مصالح مقدمة بقوة من قبل فيليب غرين.

إن كون المثقفون بإمكانهم تقديم جميع تلك المصالح الطبقية هو موجود في سياق الدولانية، وذلك من خلال المهاجمة غير ال «مبررة" و"الغير عقلانية" لجميع محاولات اللجوء إلى العمليات المعرفية بدلا من أولئك العاملين في المهن الخاصة بهم. وينتقد غرين أصحاب المشاريع "الذين لم يتم إطلاقا الحكم على أدائهم من قبل أي من المعايير ' الموضوعية'"؛ وهذا يعني أنها ليست عرضة لأنواع العمليات المعرفية التي تستخدمها طبقة غرين بانتظام. ويسعى البروفسور غرين فقط لإنشاء وإدامة الطبقة الحاكمة الجديدة والطبقة الفكرية التي هو عضو فيها.

إن نشوء هذا الشكل من الحكم الطبقي لا شك فيه، فلقد وصل المثقفون في السنوات الأخيرة إلى أوج سلطتهم من خلال تنامي الدولة البيروقراطية التي سعو إليها، وليس مجرد نوع من المصادرة القسرية للموارد التي تميزت بها الدول منذ أول عصابة بدأت بنهب ضحاياها بطريقة منهجية، وإنما الخضوع لجميع قرارات صنع العمليات الاجتماعية لدعم قوتها الخاصة.

إن مثل هذا النظام "العلمي" الخاص بالأخرين يتطلب صياغة المعرفة على نطاق لم يسبق له مثيل. وعلى سبيل المثال، لاحظ المواصفات المطلوب توفرها في حشوة مقاعد الباصات في مقالة كريس هوكر Chris Hocker "اعبر كما لو أنك تهتم لأمر الناس" في *المراجعة التحررية* (أغسطس

1981). إن أكـوام الأوراق التـي يتطلبهـا هـذا النظـام هـي النتيجـة الوحيـدة لصياغة العملية المعرفية ومخزون البضائع للطبقة المثقفة.

إن اهتمام البروفسور غرين بمصالح أو امتيازات الطبقة الخاصة به هو أكثر وضـوحا ممـا كـان عليـه فـي ادعائـه الـذي قـال فيـه أن المسـاواة فـي الـدول الاشـتراكية لا يـؤدي إلى انتهـاك الحريـة. وبـالطبع فـإن مفهـوم الحريـة لديـه يقتصـر علـى السـعي وراء تحقيـق المصـالح المهنيـة للمثقفـين؛ حريـة المشاركة في صياغة ونقل أنواع محددة من المعرفة. ولـم تـتم حمايـة حريـة العمـل والتجـارة والإنتـاج والحـب وتعبيـر المـرء عـن القـيم طوعـا، وإنمـا اغتصبت كليا من قبل الدولة العلمية العقلانية المثقفة البيروقراطية.

لقد أثبتت دولة المسـاواة التي دعـا إليهـا غـرين أنهـا دولـة هرميـة لـم يسـبق لهـا مثيـل، ففـي المجتمعـات التـي تحكمهـا الدولـة، حسـب مـا ورد عـن غايتـانو موسكا Gaetano Mosca في كتابه الكلاسيكي *الطبقة الحاكمة*:

> تحكم الأقلية الأغلبية بدلا من العكس.... وفي الواقع فإن مجال الأقليـات المنظمـة التـي ترضـخ لمصـدر مفـرد هـو أمـر حتمـي بالنسبة للأغلبية غير المنظمة، فلا يمكن لكل فـرد على حدة مـن الأغلبيـة مقاومـة سـلطة تلـك الأقليـة التـي تمثـل الكـل المـنظم. فالأقليـات منظمـة لمجـرد كونهـا أقليـة، فمئـات الرجـال الـذين يتصـرفون بشـكل موحـد فـي حفـل معـين سينتصـرون بـلا شـك علـى الآلاف غيـر المتفقـين ويـتم التعامـل معهـم كـل علـى حـدة. وفـي الوقـت نفسـه سـيكون مـن السـهل علـى الأقليـة التصـرف بشـكل متفـق عليـه وأن يكـون لهـم فهـم مشـترك لكـونهم مئـة وليس ألف. ونتيجة لذلك فإنه كلما كبر المجتمع السياسي كلما قلت نسبة الأقلية الحاكمة على الأغلبية المحكومة، وكلما أصبح مـن الصـعب علـى الأغلبيـة أن تـنظم نفسـها للقيـام بـردة فعـل مقاومة للأقلية.

وتظهر نخبوية غرين بشـكل واضـح فـي بحثـه عـن مـن سيقوم بالأعمـال غيـر المرغوب بها في المجتمع القـائم علـى المسـاواة والـذي سـيقوم هـو بتوزيـع المهام. فلقد قال غرين عن مسألة الأعمال غير المرغوب بها:

> أنهـا مسـألة تبـدو شـاقة، فقـط، بالنسـبة للأشـخاص الـذين لا يؤمنون بالمساواة. إن منطق مبدأ المساواة هو أنـه إذا كـان لأي وظيفة أثرا على أولئك الـذين يؤدونهـا علـى أنهـا فـخ مهـين فإنهـا لن تكون مصنفة من المهنة الطبيعية في المجتمـع القـائم علـى مبـدأ المسـاواة. وبعبـارة أخـرى، فـإن الـرد علـى هـذه المسـالة

سيكون إما أنه لن يوجد من سيقوم بهذه المهن (لن يكون لدينا مجتمع متكافئ إلا في حال قمنا بصناعة آلات تقضي على هذا النوع من الأعمال المهينة)؛ أو أن يتشارك الجميع في أدائها، أو أن يقوموا بها بالتناوب في مراحل مختلفة من مراحل الحياة (فمثلا، يقوم *بها المراهقون كخدمة وطنية*)؛ أو أن يقوم بها *المجرمون كنوع من أنواع العقاب* (وهذه العقوبة أكثر إنسانية من عقوبة قضاء فترة في السجن)، أو أن يتولى القيام بها *المجانين باعتبارها طريقة "علاج" في المجتمع، أو أولئك الذين يرغبون بالقيام بالأعمال التي لا يترتب عليها تحمل أي مسؤولية على الإطلاق.*

وبالطبع، فإن البدائل الأربعة الأخيرة هي الخيارات التي سيتم تنفيذها باعتبار أن هذا المجتمع مجتمع غير مثالي (بالفعل! آلات) وأن صناع القرار في جهاز الدولة فيه يستخدمون الأساليب الأقل تكلفة (على سبيل المثال، المراهقون لديهم قدرة أقل من والديهم في المقاومة؛ لهذا السبب هم من يتم تجنيدهم في العادة). ولكي يمكننا تصور مستقبل معسكرات العمل التي ستصل إلى انقسامات مؤسفة بين نظرية رائعة وبين صعوبات ومقتضيات تنفيذها عمليا، فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى أن غرين تعمد معاقبة كل من لا ينسجم مع المخطط الذي رسمه بدقه بالاستعباد. وهذه ليست مجرد نتيجة مؤسفة وغير مقصودة لمبدأ المساواة التي يدعو إليه غرين، بل هي الأساليب المنطقية والمراد تنفيذها. فالشاعر الذي لم توافق الدولة على شعره، ورجل الأعمال الذي لجاء إلى السوق السوداء، و"المجرمون الاقتصاديون" الذي يدخرون القليل من الأرز لهم ولأطفالهم، والمتذمر غير الراض بالوظيفة التي أسندتها له الدولة، ومثلي الجنس، والناقمون، كل هؤلاء وعلى رأسهم التحرريون يجب أن يتم إرغامهم على العمل لصالح الدولة (هذا ما أراده غرين وأتباعه).

هذا هو المعنى الحقيقي الذي جاءت به إنسانية البروفسور غرين؛ ليس هناك أي إنسانية فيما جاء به، فقط الشر الكريه الناجم عن الإكراه والاستغلال والهيمنة الطبقية المجردة.

وباختصار، قدمنا البروفسور غرين بمحاولة خفيفة منه من أجل أننساهم في خلق نظام طبقي جديد يتألف من الأسياد والعبيد -حيث طبقته هي الطبقة لزمام الأمور- وكل هذا تحت شعار الإنسانية والعدالة والمساواة. إن تصويره للتحررية ولتنامي الحركة التحررية بأنها العقبة الكبرى التي تعترض طريق طبقة المثقفين لنيلها مقاليد السلطة (عن طريق المركبة

السياسـية المتلائمـة مـع فكـرة المسـاواة) هـي شـهادة قويـة علـى قبـول ظهور التحررية باعتبارها مناصرة للحرية والتقدم والعدالة والسلام.

30. القومية

كتبه ديفيد ميلر

نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995، 210 صفحة

إن القوميـة وإن كانـت غيـر متناميـة، فـإن دراسـتها بالفعـل متناميـة. هنـاك جانـب لـم يتلقـى سـوى القليـل مـن الاهتمـام؛ ألا وهـو العلاقـة الحميمـة بـين القوميـة وبـين أشـكال الفكـر الجمـاعي الاقتصـادي، خاصـة الاشـتراكية ودول الرفـاه. فهـي ليسـت مسـألة أكاديميـة خاملـة: إن الأهـوال التـي تسـبب فيهـا حـزب العمـال الاشـتراكي القـومي الألمـاني، المعـروف بالنـازي، قـد يكـون مـرتبط بشـكل مباشـر بـدمجهم بـاثنين مـن المثـل التحرريـة: الاشـتراكية والقومية؛ وقد يكون مرتبط بضراوة الصراعات القوميـة المعاصـرة فـي دول البلقان وفي شرق أوروبا التي يمكـن إرجاعهـا لآثار المؤسسـات الاشـتراكية التي فتكت بالنظام الاجتماعي والميل نحو التعاون السلمي.
لقد قام القليل مـن التحرريون التقليـديون بدراسـة العلاقـة التـي نشـأت بـين تلك الظاهرتين، من بين هؤلاء ناقـد الاشـتراكية الرائـد لودفيـغ فـون ميـزس، فقـد لاحـظ مـن فينـا (1983:77) فـي عـام 1919 فـي أعقـاب الحـرب العالميـة الأولـى وسـقوط النظـام الملكـي النمسـاوي الهنغـاري المـزدوج المتعـدد الجنسيات: "على من يريد السلام بين الشعب أن يسعى إلى الحد مـن تـدخل الدولة ونفوذها بصرامة". عندما تملك الدولة المـوارد أو تتحكم بهـا بـدلا مـن إخضـاعها للملكيـة المتعـددة والسـماح بتـداولها بحريـة فـي السـوق، فستصـل الجماعـات إلـى صـراعات حـول كيـف سـيتم توزيـع تلـك المـوارد. وتحت ظل أنظمة ملكية الدولة أو سيطرتها، فإنه سيكون هنـاك حـل واحـد فقـط يجـب أن يـتم اختيـاره مـن بـين عـدة حلـول بـدلا مـن السـماح للأفـراد والجماعـات الاختيـار بأنفسـهم، وهـذا يعنـي أن فـوز الـبعض متوقـف علـى خسـارة آخـرين. وإذا نشـبت الصـراعات فيمـا بـين الجماعـات القوميـة التـي تطالب بالولاء الكامل لأعضاها، فإن الصراع سيكون خطيرا جدا، خاصة إذا تضـاءلت إمكانيـة الوصـول إلـى تسـويات أو العمـل علـى مبـدأ المعاملـة بالمثـل. يبـدوا أن القوميـة غيـورة علـى المصـالح المتشـعبة التـي تسـمح للأفراد بالفوز ببعضها حتى وإن خسرها البعض الآخر.
ولكـي تنتصـر مجموعـة واحـدة فلابـد مـن قمـع المجموعـات الأخـرى، وكمـا لاحـظ ميـزس (نفـس المرجـع: 56) "عنـدما يـتم طـرح خيـاران فقـط، إمـا أن

تُخضـع أو أن تَخضـع، فبالتأكيـد سـيتم اختيـار الخيـار الأول". وتشـير لعبـة المنظـرين إلـى "لعبـة" الاشـتراكية، حيـث يكـون قمـع الجماعـات الأخـرى هـو الاستراتيجية المهيمنة".

لقـد كـان عمـل فريـدريك هايـك الكلاسـيكي *الطريـق إلـى العبوديـة* (1944) تحذيرا موجها لانتصار الدولانية وللاشتراكية المتصلة بالقبلية البدائية وإلى حنين المجموعات الصغيرة إلى التضامن وإلى الدعوة للأخلاق، ذلك الحنين الذي امتد إلى ابعد من الأسرة، سيثبت أنه غير متوافق مع متطلبات نظام السوق الموسعة. وقد لاحظ الروائي الكبير روبرت موزيل Robert Musil، (1990[1921]: 109) أحد النقاد النمساويون الذين انتقدوا كل من القومية والاشـتراكية، أن الاشـتراكية "عالقـة فـي أخلاقيـات الأخـوة". وأن الأخـلاق المناسبة لأفراد العائلة هي في الواقع مختلفة تماما عن تلك التي تتلاءم مع تنظيم العلاقات بين الغرباء غير المعدودين الذين يواجههم المرء في نظام ممتد. وكتب ميلر في كتابه الجديد *الوطنية* قائلا "أن سياسات إعادة التوزيع من النوع المفضل لدى الاشتراكيون هو على الأرجح يتطلب درجة كبيرة من التضامن الاجتماعي من أجل الحصول على الموافقة الشعبية، ولهذا السبب ينبغي على الاشتراكيين أن يكونوا أكثر التزاما من التحرريين الكلاسيكيين مع الدولة القومية باعتبارها مؤسسة قادرة على جعل هذا التضامن فعالا" (صفحة 92). ويعترف ميلر صراحة بأنه يمكن حل مشاكل الصراعات وعدم الاستقرار المرتبطة بإعادة التوزيع القسري من خلال تقليص التزامات المواطنة (تحويل الدولة إلى شيء أقرب إلى أن يكون دولة ضئيلة)، أو من خلال ربط الدولة والشعب مع بعضهم البعض بعلاقة وثيقة" (صفحة 72). ويفضل ميلر الخيار الأخير، في حين يفضل التحرريون التقليـديون الخيـار الأول. إن اختيـار ميلـر لإعـادة التوزيـع الدولانيـة علـى الحكومة المقيدة بالدستور وعلى الأسواق الحرة جعله يدرك أن التزامه للاشتراكية أو الرعاية الدولانية تلزمه بتبني القومية، كذلك.

مـن الملفـت للنظـر، بشـكل خـاص، هـو أن ميلـر يـرفض بـازدراء الانفتاحيـة ووصفة التحررية الكلاسيكية التي قدمتها لحل مشكلة صراع الجماعات - "تقليـص التزامـات المواطنـة"، ولكنـه فـي نهايـة المطـاف اسـتعان بحجـج التحررية الكلاسيكية لتعزيز موقفه الاشتراكي والقومي الخاص به. وفي حين يجادل ميلر ضد إيجاد دولة اشتراكية عالمية وضد التزامات إعادة التوزيع القومية، فإنه يناشد باحترام "استقلال الدول الأخرى" بحيث "يتم التعامل معهم على أنها دول مسؤولة عن القرارات التي يتخذونها حول استخدام الموارد" (صفحة 108) بدون أن يشير إلى أنه كان مرغما على تبني

الحجة التحررية البحتة للدفاع عن الاشتراكية القومية ضد الاشتراكية بحد ذاتها، والتي تقول بأن الملكية الخاصة هي التي تشكل الحقوق والمسؤولية المتعلقة بتخصيص موارد السوق. وتتم الاستعانة بالبديل التحرري الكلاسيكي فقط باعتباره عنصرا في حجة يتم تقليصها إلى أن تصل إلى حد السخافة reduction to absurdity argument: إذا رفضنا القومية، فإنه يجب علينا الإيمان بحركات الأفراد الحرة وبالمتاجرة الحرة بالسلع، ولكن هذا سيكون، حسب ما يعتقد ميلر، سخيفا. ويمكننا حصر ميلر في دائرة ضيقة: لدينا التزامات قومية تمثل أساسا لالتزاماتنا اتجاه دولة الرفاه، كما أن لدينا التزامات تجاه دولة الرفاه التي تمثل أساسا لالتزاماتنا الوطنية.

إن طريقة ميلر التي استخدمها لتطبيق مبدأ القومية للدفاع عن دولة الرفاه القومية المعاصرة هي ذات أهمية كبيرة في هذا الكتاب الرائع، فيسلط دفاعه هذا الضوء على تصاعد العنف المناهض لحركة المهاجرين إلى أوروبا تماما مثلما يركز على استياء المهاجرين في دول الفاه الأميركية، والتي تم الكشف عنها في مقترح كاليفورنيا 187 (إنكار فوائد الضمان الاجتماعي على المهاجرين). ولقد قدم الفيلسوف جون رولز من جامعة هارفرد دفاعا مؤثرا عن إعادة التوزيع في كتابة نظرية في العدالة، حيث يتم السماح بالانتقال من المساواة التامة فقط في حال كانت عدم المساواة تلك تعتبر "أعظم فائدة يمكن تحقيقها لأقل الناس حظا" (راولز: 1971: 302). يتم القضاء على عدم تبرير عدم المساواة من خلال سياسات إعادة التوزيع. لقد أصبحت هذه الحجة معيار الدفاع لدولة إعادة توزيع الثروات قسرا؛ ولكن من هم الذين يصنفون من "الأقل انتفاعا"، ومن المهم أيضا معرفة ضرر من الناس الذي سيتم الأخذ به على أساس معياري؛ هل أقل الناس استفادة هو الصومالي راعي الغنم أم أنه المزارع في الميسيسبي؟ لم يجيب رولز إجابة شافية على ما الذي يحدد الحدود المرسومة حول الجماعات والتي سيتم فيها تطبيق مبادئه حول إعادة التوزيع، ولهذا السبب يسعى ميلر لاستكمال حجة راولز: إنها القومية؛ هي التي تزودنا بمعايير رسم الحدود. وبما أن ميلر يعتقد بأن "الشعب أشبه بالفريق" (صفحة 18) فإنه من المعقول أن تكون منفعة فريق العمل مقصورة فقط على أعضاء الفريق. ولقد تجاهل ميلر مشكلتين في مقارنته: الأولى هي أن الفريق هو جمعية طوعية، حيث يرغب أعضاءها في التعاون، على العكس من الدولة؛ والثانية هي أن تصور "الفرق" المتعددة التي هي عبارة عن الدول القومية ستكون بالضرورة في حالة منافسة، وكما نعلم، فإن

"الفرق"، مع سلطة الدولة، يمكنها أن تتنافس من خلال أفظع أنواع العنف المنظم.

إذا كانت فوائد الرعاية الاجتماعية مقتصرة على الرغبة في التغيير فإن مسألة التحكم في الهجرة وتدفق الناس الحر يصبح ذا أهمية أكبر. ولقد تعامل ميزس مع تلك القضايا بشكل تنبؤي جدا في دراسته في 1919. ولقد بدأ بالإشارة إلى أن الاشتراكية "القومية" لا يمكنها تجنب الصراعات الوطنية دون التخلي عن الديموقراطية. ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك بحيث تميز عن غيره في وقت مبكر بأن

> إن تحقيق الاشتراكية أمر محتمل أيضا، ولكن، ليس من خلال دولة عالمية. يمكننا تصور سلسلة من الأنظمة السياسية الاشتراكية، ولربما تكون دول موحدة وطنيا -يمكن إيجادها جنبا إلى جنب دون أن تكون هناك إدارة مشتركة للإنتاج هناك إدارة مشتركة للإنتاج العالمي.... ولن تكون العداوات الوطنية، في هذا النوع من أنواع الاشتراكية، أكثر اعتدالا مقارنة بوضع النظام الاقتصادي التحرري، وإنما ستكون حدتها أكبر بكثير. لن تخسر مشكلة الهجرة من قدرتها على خلق الصراعات بين الناس شيئا على الإطلاق. وربما لن تغلق الدول الفردية فرص الهجرة تماما، ولكن لا يمكنها السماح للمهاجرين بالحصول على وضع الإقامة ولا أن تمكنهم من الحصول على حصة كاملة من ثمار الإنتاج الوطني. وسينشأ عن ذلك نوع من أنواع الأنظمة الدولية المتعلقة بالعامل المهاجر [ميزس 1983 (191)، صفحة 93].

تعتبر هذه صورة دقيقة جدا عن نظام "الضيف العامل" في دولة الرفاه المعاصرة؛ النمسا بلد ميزس الأصلي، تماما كما في بعض الأنظمة الاشتراكية وأنظمة إعادة التوزيع الأخرى. يكون الضيف العامل مضطرا لدفع ضرائب الضمان الاجتماعي لتمويل دول الرفاه، ولكن هم أنفسهم غير مؤهلون للحصول على الإعانات.

إن الحق التحرري القانوني الكلاسيكي في الحياة والحرية والتملك هو حق عالمي، أي بمعنى أنه يمكن أن يتمتع بها أي إنسان؛ وكما قال هيليل ستينر من جامعة مانشستر (1994) بأنها حقوق "متوافقة". ولكن "حقوق الرفاهية" فهي من نوع خاص؛ فهي تمنح شخص معين حق الحصول على السكن والرعاية الطبية أو أي شكل من أشكال المنافع، ومن ثم تلزم هذا الفرد بدفع الكثير من الضرائب أو تلزمه على العمل بالإكراه. ومن الناحية العملية

نجد أن حقوق الرعاية تتوقف عند الحدود، وأما من الناحية النظرية، فإن دول الرفاه والدول الاشتراكية تواجهان القليل من المشاكل: كيف يمكن تبرير "حقوق الإنسان" التي لا تطبق على جميع البشر، وتطبق فقط على أولئك الذين هم أعضاء في جماعة غير طوعية. إن الحل الوحيد لإعادة التوزيع في أنحاء العالم المتفرقة هو في التخلي تماما عن النظرية الكونية وفي العودة بجرأة إلى القبلية البدائية التي تميز المجتمعات قبل العصر الحديث.

وفي الفترة التي سيتم فيها التخلي عن الكونية وتبني القومية، فسيعرض أنصار دول الرفاهية والاشتراكية كل القيم المدنية وكل المؤسسات التحررية للخطر. فيدعي ميلر أن "المتخصصون في الأخلاق" أمثاله يؤيدون "الحقوق الأساسية" (على الرغم من أنه لم يبين كيف ولماذا ينبغي عليهم تأييدها) ولكنه يتابع فيقول

> أن الحقوق الأساسية والالتزامات المتعلقة بها تعلو تبعا للمسؤوليات الخاصة التي المسندة لنا نحن كأعضاء في هذه المجتمعات. وفي كل مجتمع سيكون هناك فهم معين للاحتياجات ومصالح الأعضاء التي ينشأ عنها التزامات أخرى تفرض على أعضاء آخرون.... وهكذا فإننا سنجد في إحدى المجتمعات القومية (على سبيل المثال جمهورية إيرلندا) أنه يمكن أن ينظر إلى التعليم الديني على أنه حاجة مشتركة يتحمل مهمة تأسيسها المجتمع ككل، في حين أنه في بعض الدول (مثلا، الولايات المتحدة) فقد ينظر لها على أنها مسألة خاصة تترك لتصرف الأفراد، ويلقنون أطفالهم ما يرونه مناسبا لهم. [صفحة 74].

وبعبارة أخرى، فإنه مهما كانت تلك "الحقوق الأساسية" للأفراد (التي لم يقدم ميلر لها حجة)، فإنه يجوز للدولة فرض الدين على المنشقين عنه بصورة شرعية وذلك لدعم دين الدولة. وإن كان حق المنشق عن الدين ليس حقا أساسيا فإنه لم يتم توضيح ما هو بالفعل.

يبدو أن ميلر لم يكن مدركا لحجم خطورة إعجابه بالقومية على القيم الحضارية، فقد تجنب بدقة خطر القومية من خلال الإشارة إلى أن "الهدف من هذا الكتاب هو، على أية حال، تقديم غطاء دفاعي للقومية، ولكنه ميز بين نوعي المبادئ القومية؛ التي تقبل الدفاع عنها، والتي لا تقبل ذلك". (صفحة 40). وهكذا فإن القومية التي قصدها ميلر، من حيث التعريف، ليست من النوع الذي لا يمكن الدفاع عنه -أو أنها قومية "سيئة". يعتبر

إيرنست غيلنر الراحل أيضا من التلاميذ المهتمون بموضوع القومية، فقد كتب في كتابة *شروط الحرية: المجتمع المدني ومنافسيه* أن المتحمسين للاشتراكية يميلون إلى إخفاء العنصر المعياري في تعريفهم للاشتراكية: "فهم لا يستخدمون مصطلح ' الاشتراكية'كمصطلح محايد يقصد به تعيين مجموعة محددة من الترتيبات الاجتماعية، وبدلا من ذلك، فإنهم يستخدمونها كمصطلح بحيث تكون فكرته الأساسية هي المفهوم الذي يوحي بأنه *جيد*. لا يعرفون ما هو بالضبط، ولكنهم يعرفون بأنه شيء جيد" (غيلنر 1994: 151). فإذا نتج عن النظام الاشتراكي المزعوم بعض النتائج السيئة فإنه بالتالي لن يكون نظام اشتراكي على الإطلاق. ولقد طبق ديفيد ميلر الآن منهجا مماثلا للقومية؛ فهو يفضل القومية الجيدة ويرفض القومية السيئة. ويتضح لنا من توصيفه الملفت للمشكلة في مقالته السابقة "المغزى الأخلاقي للقومية" التي ظهرت في مجلة الأخلاقيات أنه لم يكن راضيا عن مخاطر الحركة التي بدأها؛ فذكر من أسباب ابتعاد العديد من المفكرين عن الفكرة القومية أن" يتبين من تجربة تفشي الفكرة القومية في القرن العشرين أنها تجربة بغيضة بالنسبة للتحرريين واليساريين على حد السواء" (ميلر1988:653). ويدل وصف المحرقة والمذبحة في البلقان أو اغتصاب النانجينغ بأنها تجارب "بغيضة" على كيف أن هناك القليل، من بينهم رجل محترما مثل ديفيد ميلر، يحبذ مخاطر القومية.

المراجع

Gellner, E. 1994. Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals. New York: Viking Penguin.

Hayek, F. A. 1944. The Road to Serfdom. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, D. 1988. "The Ethical Significance of Nationality." Ethics 98 (July), pp. 647-62.

von Mises, L. 1983 (1919). Nation, State, and Economy: Contributions to the Politics and History of Our Time. New York: New York University Press.

Musil, R. 1990. "'Nation' as Ideal and as Reality." In Precision and Soul: Essays and Addresses. Edited by B. Pike and D. S. Luft. Chicago: University of Chicago Press.

Rawls, J. 1971. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

Steiner, H. 1994. An Essay on Rights. Oxford: Blackwell Publishers.

31. التحررية تحت المجهر

عندما تكون أفكارك موضع انتقاد فهذه دلالة على نجاحها. وعند الحكم على التحررية بهذا المعيار، فإننا نجدها دائما في صلب النقاشات السياسية بعد أن حجبتها مختلف أشكال الدولانية والجماعية فكريا ومؤسسيا لمعظم فترة القرن العشرون. ويعد معهد كاتو، باعتباره نصيرا بارزا للأفكار التحررية، هدفا أساسيا للهجمات المتكررة من تلك الانتقادات.

وبطبيعة الحال، هناك المئات من الكتب التي تنشر في كل عام تدعو إلى توسع سلطة الدولة، وبالتالي فهي تنتقد التحررية في مضمونها. فتم رفض صميم كل من الأفكار التحررية للحقوق الفردية، والنظام العفوي الناشئ من التمتع بالحقوق والحد من سلطة الحكومة من أجل حماية الحقوق والسماح للنظام بالظهور لصالح بعض المفاهيم الأخلاقية والقانونية الأخرى، ومصادر النظام الاجتماعي، ودور الحكومة. ومن الملفت للنظر تزايد الأعمال الخيرة التي تشجب حجج التحرريون أو تحاول معالجتها بشكل صريح.

وفي الأشهر القليلة الماضية قرأت عدد كبير من تلك الكتب، ولقد اخترت تسعة منها لأجل مناقشتها هنا في هذه المقالة القصيرة. بعضها من الأعمال الشائعة وبعضها صحفية وبعضها أكاديمية وعلمية. وسأبدأ بأكثرها سخافة لكي أعطي القارئ فكرة عن غرابة النقد الأكاديمي، ومن ثم سأشرع في تقديم الأعمال الأكثر جدية والتي تستحق دراسة متفحصة ونظرة متأنية.

سيئة لدرجة أنها تجعل الرجال البالغون (والنساء) يبكون

في دموع كاتو وبناء عاطفة الأنجلو الأميركي، قدمت لنا البروفسورة جولي إليسون Julie Ellison تحقيقا عن "التاريخ الثقافي لمشاعر العامة" (صفحة 2). يعتبر هذا العمل عملا جديرا بالذكر في الهجوم على التحررية في محاكاة ساخرة للنقد الأدبي الأكاديمي، ويعود موضوع هذا الكتاب إلى دموع كاتو الأصغر في نهاية الجمهورية الرومانية كما تم تصويرها في مسرحية *كاتو* لجوزيف أديسون. التي ألهمت الكاتبة في "رسائل كاتو" والذي بدوره ألهم المؤسسون الأميركيون، ومن ثم معهد كاتو بعد قرنين من الزمان، الذي أوصلنا للفصل الذي كتبته عن "الذنب التحرري والتحررية". وبالنسبة لإليسون "يمثل معهد كاتو معارضة صلبة للحس التحرري، والإصرار المبهج الذي نعرف الآن بأنه جزء لا يتجزأ من التعاطف التاريخي". (صفحة

189). يعارض التحرريون إعادة توزيع الثروة القسري "في حد ذاتها" (هذه العبارة ليست واضحة تماما) "وكرمز لإنفاق الشعور" (ص189-90).
لقد هنأتني اليسون في نقد لمقالة لي على فهم "أن الفرد هو بناء اجتماعي" (صفحة 190) وهذا شيء لا أؤمن أنا به؛ فمفهوم الفرد، شأنه شأن جميع المفاهيم، هو إنجاز اجتماعي في حين أن "الفرد" ليس كذلك. ثم أنها وبختني على ما هو صحيح سياسيا: "لقد تم إلغاء هوية بعض الجماعات؛ كالجماعات العنصرية والعرقية والجنسية من خلال الآليات التحررية ' المجردة'من الجوهر القضائي الذي ليس لتاريخه الاجتماعي والاقتصادي غير العادل علاقة دستورية. ومن الواضح أني لا أعارض التفكير المجرد بحد ذاته. ولكني أعارض الرابط بين الذكورة والعقلانية المسخرة لخدمة الفرد من أجل أن ينتج النظام، واستياء الفرد من فقدان السيطرة على الحكومة التي من الممكن أن تلقي عليه الأوامر " (صفحة 190). إن أقرب ما يمكن وصفه بحجة في انتقاد اليسون هو أقرب إلى أن يكون إعجاب شخصي لا يمت للمنطق بصله والتي أثارها الأكاديميون الجماعيون والدوافع الشريرة للمدافعين عن التحررية "الجهات المتعددة الجنسيات)، والحد من العبارات التي يمكن أن يحكم عليها من خلال صرامتها المنطقية ودقتها التاريخية، أو معقولية "المناورات النفسية البارعة" (صفحة 190).

من الكوميديا إلى المأساة التاريخية

هناك نقد أكثر موضوعية ولكنه أقرب إلى أن يكون انتقادا مسليا للتحررية، ستجده في كتاب غاري ويلز Garry Wills شر لابد منه. يعتمد ويلز على الذنب بالارتباط، فيجمع بين مجموعة كبيرة متنوعة من الناس تجمعهم خاصية واحدة مشتركة وهي "عدم الثقة بالحكومة". وتشمل تلك القائمة المجرمون والإرهابيون، وكذلك هنري ديفيد ثورو، ودعاة السلام، والمدافعون عن الحكومة المحدودة دستوريا. ولقد جمعهم ويل جميعهم مع بعض ولكنه كانت المجموعة الأخيرة هي هدفه الأساسي، أولئك الذين يفضلون الحكومة المقيدة، وبناء على ذلك، فإن التوجه الأساسي لهذا الكتاب هو لدحض الادعاء القائل بأن المؤسسون الأميركيون يسعون لإقامة حكومة ذات سلطة محدودة للغاية. لقد وضف ويلز بصيرته الثاقبة من أجل إثبات أن دستور الولايات المتحدة، في الواقع، لا يحد من صلاحيات الحكومة ولا يتحقق منها ولا يفصل فيها. وإذا أردنا التأكيد على أنها بالفعل كذلك فإنه يجب علينا أن "نفسر الوثيقة من حيث المفاهيم والكلمات التي ليست في الوثيقة. وعلى سبيل المثال، هل يتطرق الدستور للشيكات أو الأرصدة أو الفصل بين السلطات، أو إلى المساواة بين الأفرع

(أو حتى الأفرع) الحكومية، أو إلى حقوق الولايات (أو إلى أي حقوق في الوثيقة الأصلية والغير معدلة)" (صفحة 57). ويدهشني كم أن تلك الحجة ضعيفة جدا. ليس من الضروري أن تحوي الوثيقة كلمة "وثيقة"، كما أنه ليس من الضروري أن يحوي الدستور كلمة "الفصل" أو "شيكات" أو "رصيد" ليؤدي الغرض.

من الواضح أن ويلز ليس بارعا في الفلسفة؛ فهو كمؤرخ أفضل بكثير. ومن المؤسف أن يصر على اعتقاده بأن الحكومة "خير لابد منه" (صفحة 317)، فهو يناقض نفسه (ويحرف الحقائق التاريخية) محاولا دحض فكرة أن النظام الدستوري الأميركي هو أحد الأنظمة المسرودة والمتعددة وبالتالي ذات سلطة محدودة. وبالتالي، يصر ويلز، من أجل الدفاع عن سيادة الحكومة الفيدرالية على الولايات، على أن "المغزى الحقيقي" وراء تحول جيمس ماديسون لدعم مشروع قانون الحقوق (بعد حجة ماديسون السابقة القائلة بأن فكرة التعددية للحد من سلطة الحكومة الفيدرالية أدت إلى إيجاد حقوق متعددة زائدة) كان لأجل "إعطاء الحكومة الفيدرالية السلطة لمنع تلك الاجتياحات على الولايات" (صفحة 105). وسواءً حاول ويلز الكشف عن "المغزى الحقيقي" وراء محاولات ماديسون أم لم يحاول، فلقد أظهر لنا بشكل غير مقصود أن ماديسون قام بدعم الحد من سلطة كل من الحكومة الفيدرالية والولايات، وهذا بحد ذاته موقف متعارف عليه بالنسبة لشخص يدعو إلى الحد من سلطة الحكومة.

ولقد دمج ويلز عدد من المزاعم التاريخية مع نظرية الاستبداد المطلق، وهذا الدمج يتعارض بشكل جوهري مع العادات العامة التي أقام عليها المؤسسون الأميركيون نظامهم الدستوري. ويقول ويلز أن السيادة مطلقة وغير قابلة للتقسيم: "إن فكرة كون السيادة مطلقة وغير قابلة للتقسيم تعني بأنها ليست مبهمة أو غامضة، وإنما هي عملية ويمكن ملاحظتها، فلا يمكن أن يكون هناك قوتين لاستكمال الكل" (صفحة 67). ويقترح ويلز، على أساس تلك التأملات، على أنه لا يمكن تقييد الحكومة بالقانون، لأن الحكومة هي التي تصنع القانون، وهكذا ستكون الحكومة تقيد نفسها، تماما كما قال جيمس في 1598: "بالرغم من أن الأمير العادل لن يسلب حياة أي من رعاياه بدون حكم قانوني واضح إلا أن ذلك القانون الذي يطبق عليهم هو من صنع الأمير نفسه أو أسلافه، وهكذا فإن السلطة تنبع دائما منه.... فالمَلك دائما فوق القانون، كما أنه هو من يكتب القانون وهو من يطبقه". وهذه هي الفلسفة التي جاء بها الكثير من

البريطانيون إلى أميركا. فمشروع ويلز هو قضية سياسية فلسفية تاريخية؛ فلابد أن المؤسسون كانوا يعرفون تلك الحقيقة كما يعرفها ويلز.

أينما نذهب، هناك السلطة

إلين ويليس Ellen Willis، هي من إحدى الصحفيات المنتمين إلى جامعة نيويورك والتي جاءت بنقد مثير للاهتمام للأفكار التحررية. ففي كتاب *ابتسم ولا تفكر*، قامت ويليس بمراجعة نقدية لكتاب ديفيد بواز *التحررية: تمهيد* وكتاب تشارلز موراي *ماذا يعني أن تكون متحررا: تفسير شخصي*. لقد أخذت الكتاب إلى ما وصفته بـ "المرحلة ما قبل فرويد العقلية" التي أكدت على الطابع العقلاني للطبيعة البشرية، والتي بالتالي لا ترى الأخلاق كما هي عليه -بناء الإكراه الداخلي" (صفحة 187). وفي المقابل، ترى ويليس عالم العلاقات الإنسانية كما هو بالفعل: هو نظام مستمر من السلطة والقمع. وهكذا، أن تقدم لي أجرا عاليا من أجل حثي على العمل لديك ما هو إلا شكل من أشكال الإكراه، تماما مثل أن تهددني بالقتل إن لم اعمل لديك. في كلتا الحالتين أنت تمارس على نوعا من أنواع السلطة (أيا كان نوعها). إضافة إلى ذلك، فإن ما يبدو وكأنه قيد ذاتي من خلال تحقيق الفضائل الأخلاقية وضبط النفس هو مجرد شكل آخر من أشكال القمع. ولا تعارض ويليس الأخلاق بحد ذاتها ولكن هذا يبدو بسبب أنها لا تعارض القمع بحد ذاته فتقول: "هذا لا يعني أن جميع الضرورات الأخلاقية قمعية مثلها مثل جميع القوانين: ففرض الأخلاق اجتماعيا ليس أقل من فرض القانون اجتماعيا، وعلى ذلك فإنها يجب أن لا تكون أقل عرضة للمراجعة والانتقاد" (صفحة 187).

على الرغم من أن ويليس تستنكر على المثقفين اليساريين فشلهم عن فهم كيف يمكن الدول القاهرة التي يدعمونها سحق الحرية إلا أنها أصرت على أن أي شكل من أشكال عدم المساواة فيما بين الأشخاص ما هو إلا مصدرا للقوة، وأي سلطة من أي نوع كانت لا تتفق مع الحرية. وهكذا فإنه "في حين أنه يمكن تجاوز القمع الاجتماعي -سواء من الحكومة أو أيا كان، فإن نظرتي للمجتمع الصالح ستكون حيث يتم التعاون الطوعي فيما بين الناس مع وجود سلطة سياسية واجتماعية متكافئة" (صفحة 193). هناك الكثير مما يمكن قوله لانتقاد وجهة النظر تلك (وللاعتقاد الاقتصادية والتاريخية المنطوية وراءها)، ولكن المشكلة الأساسية في منهج ويليس هي ما اعرب عنه فريدريك هايك في كتابه *الطريق إلى العبودية* وجورج أورويل George Orwell في كتابه *مزرعة الحيوانات*: للقضاء على هذا التمييز بين الأشخاص المتمثل في القدرة والثروة، فإنه يجب أن يتم تخويل

شخص ما بالقيام بذلك، ويجب أن يكون هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص يتمتعون بسلطة سياسية غير مكافئة لسلطة البقية منا، مما يعني أنه سيتم استبدال نوع واحد من عدم المساواة بنوع آخر. وبالنظر إلى ما نعرفه عن الدوافع الإنسانية ومن التاريخ، فإن مثل هذه السلطة السياسية سيتم تحويلها مرة أخرى إلى عدم مساواة في الثروة وفي الحالة، وبالتالي يتم تفاقم عدم المساواة.

الحكومة الكبيرة باعتبارها حليفة للرجل القليل

مثل ويليس ، يحاول عالم السياسة بنيامين باربر في "مكان من أجلنا" التعامل مع الأفكار التحررية ، لكنه يعتمد في الغالب على مزاعم تاريخية تبدو غير قابلة للتصديق، فكتب: "لطالما كانت الحكومة الكبيرة حليفة للرجل القليل" (صفحة 5). ولكني أتساءل، على أي كوكب يمكن أن يحدث ذلك؟ إنه بالتأكيد ليس الكوكب الذي درست تاريخه. وعلى العكس من الحكومة الكبيرة، فإن الأسواق "تعتبر خاصة وجشعة وهمجية" (صفحة 5). ويرى باربر أن "التحرريون ينظرون إلى المجتمع المدني على أنه مساحة للعب الأفراد والجمعيات الطوعية التعاقدية الذين يختارون التعاقد فيه، ويتعاملون معه بطريقة أكثر بقليل من كونه شرطا للعزلة" (صفحة 23). كيف يكون المرء في رابطة طوعية، كالكنيسة، كأنه في دوري للعب البولنغ أو مجموعة من فتيات الكشافة "شرطا للعزلة"؟ لقد فصل باربر بين الحرية والمجتمع، ومن ثم سعى لاتخاذ الأفضل وتجنب الأسواء لكل منهما، وبالتالي فإن صياغة منهجا "ديمقراطيا قويا" الذي يعدنا "بمكان بين الحكومة الكبيرة وبين الأسواق التجارية، حيث يمكن للمواطنين أن يتنفسوا فيه بحرية" (صفحة 10). يعتبر باربر رجل جيد ومحترم، ولكن عمله هذا يرتكز على فهم هش للمبادئ الاقتصادية (على سبيل المثال قوله "يحتاج الناس إلى الأجور للحفاظ على القوة الشرائية التي يعتمد عليها استهلاك الأسواق الاجتماعية، ولك ليس بالضرورة أن تحتاج الإنتاجية من أصحاب الأجور الحفاظ عليها" [صفحة 128])، كما أنه لا يمكن الدفاع عنه، ونسخة (غريبة) عن تاريخ القرن العشرين، بل حتى لآلاف السنوات الماضية، فهو لا يتطرق بشكل مباشر إلى وجهات النظر الأخرى التي يقبلها ولا التي يرفضها، بما في ذلك التحررية والطائفية.

القانون المختلط: رسالة الاقتصاد المعتدل

لقد تم تجاهل أستاذ القانون لورانس ليسيغ Lawrence Lessig، مؤلف كتاب *التشريع وقوانين الفضاء الإلكتروني الأخرى*، في المكان البارز ل

«التحررية الإلكترونية" في عالم التكنولوجيا العالية. وعلى ما يبدو فإن "دعاة التحررية الإلكترونية" فشلوا في فهم أن "التشريع هو القانون" وأن هذا التشريع يمثل الخطر الأكبر على المثل التحررية، وأنه يمثل خطرا على وعود التحرريون" (صفحة 6). إن المشكلة المتعلقة بـ "القانون" أو "البنية" كما هي عليه الآن ليست مشكلة خاضعة للإرادة السياسية: "أليس من الواضح أنه ينبغي على الحكومة فعل شيء ما لجعل هذا البناء متناسق مع القيم العامة المهمة؟" (صفحة 59). لقد تبين أن قواعد السلوك (الملكية الخاصة وحرية التعاقد وكل تلك الأشياء) تؤدي في بعض الأحيان إلى الكثير من الخصوصية وفي أحيان أخرى إلى القليل منها، أو إلى الكثير من المسؤولية وفي أحيان أخرى إلى القليل منها، في حين أن ما يفترض أن نكون بحاجه له في الحقيقة هو فقط المقدار المناسب من الخصوصية والمسؤولية. وبالطبع، فقد تم اكتشاف الاعتدال الاقتصادي من خلال السياسة: "السياسة هي العملية التي من خلالها يمكننا التفكير حول كيف ينبغي أن تكون الأشياء عليه" (صفحة 59). وبالنسبة ليسيغ، فإن مشكلة الاعتدال الاقتصادي تم حلها من قبل شخص خارق جاء بصورة مفاجئة: أجهزة الكمبيوتر. وفي مناقشة سابقة لمعرفة كيف يمكن للهيئات السياسية العمل تنظيم المقامرة عبر الإنترنت (الخدمات المصرفية الخارجية والبنوك وغيرها) قال ليسيغ: " أن القوانين التي فرضتها السلطات القضائية المحلية يمكن أن تكون فعالة من خلال الاعتراف بها من قبل السلطات القضائية الأخرى. فالخوادم على سبيل المثال، يمكنها إدراك أن هذا الوصول مشروط بالقواعد التي تفرضها الولايات القضائية" (صفحة 57). وبالنسبة ليسينغ، فإنه يمكننا ترك اعتماد ما هو صائب ... "للخادم". وفي هجوم شخصي جدا تم توجيهه إلى أحد الصحفيين التحرريين في فصل بعنوان "ما لم يدركه ديكلان، أصر ليسيغ على أنه: "ينبغي علينا التفكير بشكل جماعي وبطريقة واعية حول كيف سيؤثر الواقع الحالي على حياتنا. فالوقوف بصمت أمام ذلك الواقع ليس الإجابة الشافية لهذا التساؤل، يجب أن نقوم بفعل شيء ما. لقد ناقشت ذلك ولكن بيأس. إن أمثال ديكلان في ثقافتنا السياسية هم كثيرون، وأنا أعترف بأنه لا يمكنني النفاذ من حولهم. لقد رسمت خطوات صغيرة؛ ولقد بدت صغيرة جدا. ولقد وصفت مُثل مختلفة؛ ولقد بدت غريبة جدا. ولقد وعدت بأنه يمكن فعل شيء مختلف ولكن ليس عن طريق أي من المؤسسات الحكومية المعروفة اليوم. لقد تحدثت كما لو كان هناك أمل؛ ولكن الأمل كان مجرد

إعلان تلفزيوني". (صفحة 233). (لقد كتب هذا الكتاب بدون مفتاح لفك شفراته).

هناك الكثير مما يمكن قوله عن دعوة ليسينغ للتفكير الجماعي، ولكني اقترح عليه قراءة الكتاب الثالث لديفيد هيوم في أطروحته عن الطبيعة البشرية، حيث يفسر هيوم أهمية القواعد الثابتة للملكية: "لقد تم تنفيذ الاتفاقية المتعلقة بثبات الحيازة من أجل الفصل في جميع الشقاقات والنزاعات، ولن يتحقق هذا الهدف إلا إذا تم السماح لنا بتطبيق هذه القاعدة بشكل مختلف في كل قضية معينة بما يتناسب مع كل أداة معينة التي قد يتم اكتشافها في هذا الطلب". ويمكننا عنونة ذلك بـ "مالم يدركه لاري".

كيف يمكن للتحررين (خاصة أولئك في معهد كاتو) السيطرة على كل شيء

لقد انتحبت بولينا بورسوك هيمنة التحررية من بين المجموعة العالية التقنية في كتابها، فبدلا من أن يكون كتابها عن القانون، فلقد كان هجوما شخصيا (ومسيء للغاية) على التحرريين المتورطين في صناعة الكمبيوتر والبرمجيات. (ويسمى التحرريون، أو تتم مقارنتهم بالمهووسين، أو بالهيبيز الجدد وبالأصوليين المسيحيون وبالوثنيين الجدد وبالإرهابيين وبمنتجي المواد الإباحية، أو "أبناء المهاجرون الجاحدون، وغير من ذلك من الأوصاف المتعددة). وبالنظر إلى النقد الموضوعي، نجد أن بورسوك تكرر النقطة الرئيسة التي جاء بها ليسيغ فتقول: "تحب أن تدعي النظرة التحررية التكنولوجية بأنه ليس هناك قرارات اجتماعية متضمنة في تشريع معين من أجل التظاهر بأن تلك التقنية محايدة" (صفحة 239-40) ولدعم هذا الزعم،فإن بورسوك تشير إلى أن محركات البحث لا تحتوي دائما على ما تبحث عنه. وإذا أردت فهم العالم من حولنا، فضع كل من ميلتون فريدمان وهايك جانبا، وتحول إلى "ماركس وصاحبه إنجلز" الذين لديهم "أشياء ذات صله يمكن قولها عن انتشار الرأسمالية العالمية (والذين يعتبرون أكثر دقة في وصف ما يحدث في نهاية القرن الذي نعيشه نحن)" (صفحة 44). ولربما أخذت بروسك في الاعتبار أطروحات بؤس الجماهير وحتمية الثورة الاشتراكية، ولكن إذا كانت تعني فقط تسليط الضوء على أن ماركس أوضح أن العالم يتحول بسرعة مروعة، فإن الجميع كذلك.

ولقد تخصصت بورسوك في الصحافة بدلا من كتابة التقارير الدقيقة: يبدو كاتو في منتصف العاصمة بحيث يمثل أحد أخطر الغزاة من اليمينيين والأسواق الحرة أو المنظمات الفكرية، والتي تمول بمبالغ ضخمة منذ

أواخر 1960 و1970 [ملاحظة: تأسس معهد كاتو في عام 1977بميزانية تبلغ 800000 دولار]، ولقد استعمر الخطب السياسية في الولايات المتحدة" (صفحة 66). ستكون الصحافة الملونة مفيدة عندما يتم العمل عليها بشكل جيد.

ترودي ليبرمان، مدير مركز لاتخاذ القرارات الصحية الاستهلاكية في اتحاد المستهلكين، هي صحفية أخرى من الصحفيون الذين أثار التحرريون غضبهم. ولقد كرست فصلا كاملا من كتابها *تطويع القصة* الذي يصف كيف أن أصحاب الأفكار السيئة "يحرفون الأخبار" و"يسيطرون على نقاشات السياسات العامة"، وبالنسبة للاعتداءات الموجهة لمعهد كاتو في عام 1993"، في إحدى أعظم أعمال ليندون جونسون *المجتمع العظيم*" (صفحة 99). وتعتمد تلك الاعتداءات على نشر تحليل السياسات من قبل جون هود "مسؤولية المشتري: بداية الغش". ولكن يبدو أن حتى ذلك كان كثيرا على ليبرمان، وذلك لأن، "تحليل كاتو كان محاولة من أجل تشويه نقطة البداية من خلال التركيز على نقاط الضعف وتقديم الحلول اليمينية الصحيحة من أجل تصحيحها -وفي هذه الحالة، تعني القضاء على البرنامج" (صفحة 101). وترى ليبرمان أن ما يحمي نقطة البداية من "اعتداءات" كاتو هو أن "المنظمات التفكيرية سرعان ما لفتت انتباهها إلى للضمان الاجتماعي" (صفحة 113). (وهناك القليل من الأبحاث التي كان من الممكن أن تكشف عنها الصحفية هو أن كاتو قام بطباعة كتابه الأول عن تشخيص الضمان الاجتماعي في عام 1980). ولقد صورت ليبرمان معهد كاتو كالجلاد المخادع اللئيم، يثرثر في طريقة لربط فتاة في إحدى خطوط السكك الحديدية محاولا انتهاز أي فرصة أخرى للقيام بفعل أكثر شناعة. قد يمكن إنقاذ الفتاة (البداية الرئيسية) الآن ولكن يجب أن نحذر بأن "كاتو أعترف بأنه لن يتوقف أبدا عن إدراك مبتغاه. ولم يكن تدمير البداية الرئيسية هذه المرة أمرا يستحق الجهد. ولكن من يقول أن معهد كاتو لن يحاول مرة أخرى بعد تنحي [الرئيس كلينتون] عن منصبه؟" (صفحة 115). وفي الواقع، مع تحيز وسائل الإعلام الواضح لصالح تقييد الحكومة والحقوق الفردية والأسواق الحرة، ووقوف الحرية بجانب كل ما ذكر، فلا أحد يعرف ما يمكن معهد كاتو تحقيقه.

نقد جاد

لقد أنهيت أحد الكتب المفضلة لدي في هذه السنة: *أسطورة التحررية الفردانية*، وهذا الكتاب يعتبر حقا نقد مدروس للتصدي للأفكار التحررية بشكل جاد. ولقد تعلمت القدر الكبير من كولن بيرد Colin Bird من جامعة فيرجينيا إذا ما فكرت في حججه التي قدمها. ولقد كتب: "إنها الأفكار التحررية وليست الأفكار الطائفية التي لها تأثيرا مباشرا على سياسات البلدان الغربية في الخمسة والعشرون سنة الماضية"، ولكنه حذر بأن "السر وراء نجاح التحررية مؤخرا يكمن في ندائها إلى تحالف بين الليبرالية والفردية، ذلك التحالف الذي، حتى نقاد التحررية أنفسهم لا يرغبون في الاستفسار عنه" (صفحة19). وبالنسبة لبيرد، فهو يرى أن ذلك التحالف "تحالفا غير مستقر من المبادئ العدائية والمثل" (صفحة 3) والتي تم اختلاقها من قبل تحرري "الحرب الباردة" لمكافحة النازية والبلشفية والشمولية (ميزس وبوبر وهايك وبرلين).

وفيما يتعلق "بتحرري الحرب الباردة"، فإن بيرد يطالب بأن تعتمد الجماعية على الاعتقادات التي لا يمكن الدفاع عنها في نوع من الكيان الجماعي، ولكن إذا كنت لا تؤمن بالكيان الجماعي؛ فهذا يعني أنك تؤمن بالكيان الفردي؛ وإذا كنت تؤمن بالكيان الفردي فيجب أن تكون تحرريا. ومع ذلك يحاول بيرد إنكار العلاقة بين الفردانية وبين التحررية (التي لا تعكس سوى "خطابات الحرب الباردة" [صفحة 25])؛ لا اعتقد أنه نجح في ذلك، ولكنه في محاولته تلك قدم لنا استكشاف مدروس للغاية عن ما تعنيه الفردانية. وبالرغم من أن مشروعة يعنى "بتحريرنا من افتراضات الحرب الباردة حول أولوية الفرد على الجماعة،" إلا أن الحجة ليس بأي حال من الأحوال المقصود منها الاعتذار عن تلك الأنظمة التي ألحقت الظلم المروع على الأفراد باسم وجهات نظر معينة تعني بالصالح العام". (صفحة 46). أعتقد هنا أن بيرد مخطأ بهذا الشأن، لأن تلك الأنظمة الجماعية التي أبادت الملايين من البشر (بزعم أنهم أعداء عنصريون أو طبقيون) تعني أن "نظرتهم للصالح العام" لم تعد لجميع الأفراد بصالح عام، وبدلا من ذلك، لا بد من أنها تشير إلى الخير العائد على الجماعية التي تعتبر مستقلة عن الأفراد نوعا ما، الذين يمكن الاستغناء عنهم، أو أنه الخير العائد على عرق أو أمة أو طبقة الذين تتعارض مصالحهم مع مصالح أعدائهم. ولم تكن المحرقة ومعسكرات العمل مجرد نتيجة لوجهة النظر الخاطئة عن " الصالح العام" وإنما هي نتيجة لفكرة الناس أو الطبقة العاملة باعتبارهم كيانات جماعية التي تستثني بالضرورة اليهود والتحرريون والرأسماليون والمنافسون

الجماعيون، وغيرهم من الأعداء الحاقدون والأفراد الذين يخدمون أغراض شخصية خالصة. (يجب الانتباه إلى أن الحجج المرتبطة بالفردانية والحرية كانت موجودة منذ فترة طويلة قبل الحرب الباردة؛ ولكن يبدو بيرد غير مدرك لذلك).

ويرى بيرد الفردانية التحررية على أنها "أسطورة" لأنه "قد لا يكون هناك مجالا لمجموعة من المبادئ العامة للبقاء في موقف حيادي حول كيف أنه يجب على شخص ما أن (لا) يقوم بأي فعل تجاه نفسه ولا تجاه أي أحد من أجل تجسيد المطالب حول عدم انتهاك الحرمة الأخلاقية للأفراد القوية كفاية لضمان تغطية المثل الأعلى للحقوق التحررية غير القابلة للانتهاك" (صفحة 183). وهذا يعني أنه إذا قمت بصياغة الأسباب لماذا يجب أن يحترم الأفراد، عندها لن تتمكنمن الاستمرار في الجدل حول أنه يجب أن لا تستخدم تلك الأسباب للتحكم بخيارات الأفراد؛ إذا كانت قيمة الاستقلالية هي السبب الذي يجعلنا مضطرون لاحترام الحقوق، ومن ثم استخدام حقوقك لإضعاف استقلاليتك (بأن تصبح مخمورا، على سبيل المثال) ليس استخدام مسموح للحقوق. ومن ناحية أخرى، إذا كانت الحقوق أولية ويجب احترامها، عندها يجب علينا أن ننتهك الحقوق طالما أن انتهاكها سيؤدي إلى تناقص في صافي الحقوق المنتهكة. أن لا أجد حجة بيرد مقنعة لعدة أسباب لم أتمكن من سردها هنا (انتظر استعراض آخر لي في مقام آخر) ولكني وجدت حججه أكثر تحديا، كما أنه وضعها بشكل جيد أكثر من الحجج الأخرى التي قرأتها مؤخرا.

الخاتمة

إن أي حركة تدعو إلى انتقادات حية هي حركة جيدة وحية. وكلما كان هناك انتقادات أكثر كلما أصبحت التحررية أفضل حالا، وخاصة إذا استوعبت تلك الانتقادات وتعلمت منها. فمن يعلم ربما نكون خطأ، والتزامنا بتحقيق الحق يفرض علينا الانفتاح لهذا الاحتمال.

المراجع

Barber, Benjamin R. 1998. *A Place for Us: How to Make Society Civil and Democracy Strong.* New York: Hill and Wang.

Bird, Colin. 1999. *The Myth of Liberal Individualism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Borsook, Paulina. 2000. *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High-Tech.* New York: Public Affairs.

Ellison, Julie. 1999. *Cato's Tears and the Making of Anglo-American Emotion.* Chicago: University of Chicago Press.

Holmes, Stephen, and Cass R. Sunstein. 1999. *The Cost of Rights: Why Liberty Rests on Taxation.* New York: W. W. Norton.

Lessig, Lawrence. 1999. *Code and Other Laws of Cyberspace.* New York: Basic Books. Lieberman, Trudy. 2000. *Slanting the Story: The Forces That Shape the News.* New York: New Press.

Willis, Ellen. 1999. *Don't Think, Smile! Notes on a Decade of Denial.* Boston: Beacon Press.

Wills, Garry. 1999. *A Necessary Evil: A History of American Distrust of Government.* New York: Simon and Schuster.

32. جون لوك: الفلسفة الغريبة "للتحررية اليسارية"◆

استعراض لكتاب *التحررية بدون عدم المساواة*

كتبه مايكل أوتسوكا Michael Otsuka، أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، 2003، 180 صفحة.

يتقاتل الناس باسم الحب والمال، كما يتقاتلون أيضا على التسميات؛ فهناك القليل من الصراعات التي أخذت مجراها بين المنظرين الأكاديميون السياسيون حول تسمية التحرري.
لقد قرر دعاة إعادة التوزيع الواسع النطاق، الذين يسعون إلى جعل كل عناوين الممتلكات خاضعة للمصادرة، أن يكونوا معروفون باسم "التحرريون". وبما أنه من الصعب اعتماد التسمية بشكل صريح، فإنهم يرغبون بمشاركة الاسم: لقد أطلقوا على أنفسهم "التحرريون اليساريون" لكي يميزوا أنفسهم عن "التحرريون اليمينيون". استخدم فيليب فان باريس Philippe van Parijs، مصطلح "التحررية الحقيقية" لأنه يرى أن التحررية الحقيقية هي القيام بكل ما ترغب في القيام به، وهذا يعني أنه لديك الحق في أن يدعمك الآخرون بكل أريحية، حتى وإن كنت قادر جسديا ولكنك لا ترغب في أن تكون منتجا وأن تقضي وقتك في التجوال والاستمتاع.
إن الهدف الرئيس من تلك "الحريات اليسارية" هو من أجل استعراض أنه يمكن للمرء الحفاظ على الالتزام الحقيقي لما وصفة جون لو بـ "ملكية المرء الشخصية property in one's person" -وهكذا يمكن أن يطلق على الشخص إسم تحرري- عندها سيدعم حالة تمكنه من إعادة توزيع الثروة على أساس مستمر وفقا لصيغة معينة من العدالة والإنصاف. إن آخر محاولة تمت للإبقاء على المسمى *التحرري* لحالة المساواة في إعادة التوزيع هي محاولة مايكل أوتسوكا في عمله *التحررية مع عدم المساواة*، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات التي تحاول التوفيق بين الحرية الفردية والمساواة في إعادة التوزيع والحكومة التوافقية. (في الجزء الأوسط من الكتاب، والذي يبدوا أنه تمت إضافته ليبدو الكتاب أكبر حجما، نجد محاولة للدفاع عن مطالبات غير معقولة عن العدالة الجنائية وعن حق الدفاع عن النفس. وبما أنها ليس لها علاقة بموضوع "التحررية اليسارية"،

◆نشرت هذه المقالة في الأصل في صحيفة ريزون، يناير 2005. صفحة 56-59.

فلن أتطرق لها). فهذا العمل هو محاولة للتحدث عن شيئا مهما من خلا
ل استكشاف حدس المؤلف وأحاسيسه الباطنية التي فشلت.
أوتسكا- قارئ في الفلسفة في جامعة لندن - كان طالبا لدى الفيلسوف الماركسي التحليلي جيرالد آلن كوهن، الذي قضى وقتا طويلا في جامعة أكسفورد والذي كرس أوتوسكا كتابه باسمه فوصفه "بالمعلم والمرشد والصديق". أكتسب كوهن بعض الشهرة من سلسلة من الهجمات التي وجهها على دفاعات روبرت نوزيك عن رأسمالية الأسواق الحرة -التي جمعها في كتابه *الملكية الذاتية، والحرية وعدم المساواة*- والتي بينت لنا في الوقت نفسه إلى ميل كوهن للإتيان بأمثلة غريبة وإلى فهمه الضعيف للاقتصاديات ولنظرية المساومة.
وقد حاول أوتسوكا إظهار إعادة التوزيع المتساوية الجذرية، التي فضلها، بأنها معقوله بديها إذا ما شاركته حدسه (التي لن يتفق معه فيها الكثير من الناس)؛ وأنه يحق له أن يكون *لوكيا* بعد إعادته لصياغة أفكار لوك بشكل كافي وأنه قام "بتطهيرها تماما من اتهامات لوك الأيديولوجية الرجعية وغيره من الحداثيين"؛ بالإضافة إلى أنه، باعتباره "لوكي"، ملتزما تماما بالحكومة التوافقية، طالما أن الحكومة العظمى غير التوافقية تضمن عدم حدوث أي شيء سيء.
ويشكو أوتسوكا من أنه "حتى مترجمون لوك الأكثر اعتدالا أو ممن لديهم ميل لليساريين لم يقدموا حتى الآن إعادة بناء متساوية وكافية لفلسفته السياسية". وبمعنى آخر، فإن لوك لن يتفق مع أتسوكا، ولكن حالما انتهى أوتسوكا من "تطهير" أفكار لوك، وبعد أن تمكن من جعلها "مساواة تتمتع بالكفاءة" فإنه يمكنه أن يسمي نفسه *لوكي*.
يسعى أوتسوكا في أن يوفق بين الملكية الذاتية التحررية بما اسماه هو بـ «مواصفات دعاة الرعاية الاجتماعية لاستيفاء شرط المساواة". وهذا الشرط يستوجب أن تكون جميع الأشياء غير المملوكة في العالم مقسمة بحيث (يأخذ كل شخص نفسا عميقا) "ليكون قادرا على أن ينتج ويستهلك ويتاجر" لكي يحسن من وضعه ويكون بنفس الدرجة التي أنت عليها، حيث يقاس 'التحسين' من حيث الرفاه باعتباره تفضيلات مرضية ذات منفعة ذاتية بحيث يحصل عليها الفرد المداولات المثالية في فترة التفكير العميق المرتبط بمعلومات كاملة متعلقة بتلك الأفضليات'"
سيحصل الأشخاص المقتدرون جسديا على القليل، في حين أن العاجزين سيحصلون على المزيد، وأما أولئك أصحاب الأذواق المكلفة جدا والقدرات القليلة فإنهم سيحصلون على الأكثر إطلاقا بما أنهم سيحتاجون إلى

المزيد لإرضاء تفضيلاتهم. (وبالطبع، فإنه سيتحتم على شخص ما بالقيام بقياس كل تلك القدرات وأن يعمل على كيفية استمرارية تداول مُثل كل شخص، ولكن ينبغي أن يكون حل مشاكل كل شخص على وجه الأرض مهمة سهلة للغاية بالنسبة لأي أستاذ جامعي مؤهل).

هذا هو المخطط الذي جاء به أوتسوكا ردا على شرط لوك لتنظيم تخصيص الموارد المهملة. ولقد قال لوك في كتابه الرسالة الثانية للحكومة المدنية أنه على المخصص أن يضمن بأنه سيكون هناك "ما يكفي" لمواجهة الاعتراض القائل بأن التخصيص قد يضر أي رجل آخر". ولقد تبنى روبرت نوزيك صياغة مماثلة لصياغة لوك في كتابه الفوضى والدولة والمثالية موضحا أنه قد يمكنك الحصول على الموارد غير المملوكة سابقا "فقط إذا لم تتمكن من جعل شخص ما أفضل حالا مما سيكون عليه في الحالة الطبيعية حيثأنه ليس هناك أرض مملوكة ملكية خاصة". ويؤكد أوتسوكا على أن الشرط البديل الذي قدمه "مقنع" و"عادل" إلا أنه لم يذكر أي سبب يجعل المرء يقتنع بهذا الشرط البديل ولا لماذا يرى أنه عادل. يبدو أنه يجهل الحجج التي قدمها لوك حول ما يجعل تخصيص الموارد غير المملوكة تفي بشرط لوك.

ويرى لوك أن " أي شخص يخصص لنفسه أرضا من جهده، فإن ذلك لا يقلل المخزون البشري المشترك بل يزيده؛ فالمؤن التي ينتجها فدان واحد من الأراضي المزروعة المغلقة هي أكثر بعشر مرات من تلك التي ينتجها فدان واحد من الأراضي المشترة والتي لديها نفس الخصوبة. وهكذا فإن الشخص الذي يملك أراضي مغلقة يتمتع بقدر أكبر من وسائل الراحة من ما يمكنه أن يحصل عليه من مئة فدان متروكة للطبيعة.

إن الطريقة الوحيدة للوفاء بشرط لوك هي في إيجاد حقوق ملكية حصرية لسبب وحيد وهو أن الناس ينتجون أكثر عندما يجنون ثمار كدهم بحيث يتأكد لهم بأن هناك المزيد للجميع وأن التملك لا يضر بالآخرين. ويعتمد كل من لوك ونوزيك على الشواهد التاريخية التي تؤكد على أن الملكية هي الأكثر ملائمة لإنتاج الثروة، الأمر الذي يجعل الجميع أفضل حالا. يبدو أنه لم يخطر إطلاقا على بال أوتسوكا بأن هناك سببا وراء كتابة ما كتبوا؛ أنها مسألة بديهية معقولة وعادلة الخ. لماذا يزعج نفسه بالتاريخ والدلائل أو الأسباب في حين أن بإمكانه استشارة حدسه واعتماد الأمور بهذا الشكل؟

لقد جاء نتيجة انصياع أتسوكا لحدسه الخاص تحويل الممتلكات التي يجب أن تتغير في كل مرة تتغير قيمتها (الأمر الذي يحدث بفاعلية حيوية في وبشكل مستمر في الأسواق) وفي كل مرة يتغير فيها عدد سكان العالم

(الأمـر الـذي يحـدث أكثـر مـن مـرة فـي الدقيقـة الواحـدة). بالإضـافة إلـى أن الممتلكـات لـن تكـون موروثـة، وهـذا لـيس عـادلا علـى الإطـلاق. لقـد فشـل أتسـوكا، كغيـرة مـن "التحـرريين اليسـارين"، فـي التمييـز بـين الثـروة والقيمـة، التـي تعتبـر مفـاهيم اقتصـادية، وبـين الملكيـة التـي تعتبـر مفهومـا قانونيـا. يمكـن للمؤسسـات القانونيـة إعـادة تعيـين سـندات الممتلكـات. ولكـن إذا تمت إعادة تعيين الممتلكات بشكل مستمر وعشوائي وغير متوقـع فإنهـا لن تكون أملاكا على الإطلاق؛ كما أنها ليست مضمونة قانونيا.

إذا كـان بإمكاننـا معرفـة التغيـر فـي الثـروة والقيمـة مـن خـلال تغيـر الأسـعار الناتجـة عـن تبـادل سـندات الملكيـة المضـمونة، فـإن القضـاء علـى ضـمانات الملكية يعني أنه لن تكون هناك أي وسيلة لمعرفـة إلـى أي حـد تتغيـر الثـروة أو القيمـة. و"الحـل" لمشـكلة الحفـاظ علـى نـوع مـن المسـاواة التـي يسـعى إليها أتسوكا سيؤدي إلى القضاء على جميع الطرق التي سيتم اسـتخدامها لتطبيق ذلك الحل. إن هذا المشروع برمته ليس فقط غير عملي، وإنمـا هـو أيضا مشروع يدمر نفسه بنفسه.

إن كتاب *التحررية بدون عدم المساواة* هو مثـال جيـد علـى الطريـق المسـدود التـي وصـلت إليهـا الكثيـر مـن الفلسـفات السياسـية المعاصـرة. وبـدلا مـن اسـتخدام هـذا الكتـاب للمعرفـة التاريخيـة والفقهيـة والاقتصـادية وعلـم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإنسان أو حتى المعرفة القريبة من النصـوص الكلاسـيكية، افتـرض أمثلـة غريبـة باعتبارهـا اختبـارات مركزيـة علـى جميـع النظريات. وهكـذا، فـإن أوتسـوكا فسـر "الملكيـة الذاتيـة" وحـق التمتـع بثمـرة عملنـا بـأن طلـب منـا أن "نتخيـل ' مجتمـع'على مسـتوى عـالي مـن المثاليـة يتكون من اثنين من الغرباء، بحيث سيتجمد كل واحد منهم من البـرد أن لـم يرتدي شيئا. ولسوء الحظ، فإن المصدر الوحيد للملابس هو شعر الإنسـان بحيـث يمكـن نسـجه لصـنع الملابـس. وأحـد هـذين الاثنـين كثيـف الشـعر ويمكنـه الحياكـة، أمـا الآخـر فهـو أصـلع غيـر قـادر علـى الحياكـة." ويخلـص أتسـوكا إلى أن إجبار صاحب الشـعر الكثيف لنسج شـعره (ربمـا رغمـا عنـه) لصناعة الملابس للأصلع مـن أجـل تحقيـق المسـاواة يعتبـر انتهاكـا لحقـوق صاحب الشعر الكثيف. إن هذا النوع من الفلسفة لا يعـود علـى العـالم الـذي نعيش فيه اليوم سوى بالقليل من المنفعة إن لم يكن أي منها.

وبعد التأكيد على أن التحررية الكاملة لا تتحقـق إلا عندما يمكنـك بيـع شـعر جسدك للآخرين فتعين لك الدولة (أو شخص مـا) أمـلاك فـي كـل شـيء آخـر، ولتحقيق معـايير الدقة، تسوي حصتك على أساس كـل دقيقـة بدقيقـة، تـابع

أتسوكا ليبين أن الحكومة التي يريد تحقيقها ستكون حكومة طوعية في جوهرها. وهكذا سيكون شابه نوزيك، إلا أنه أفضل منه بعض الشيء!
لقد أسرف أتسوكا في مناقشة تلك السلع الأساسية لنظرية الشرعية السياسية على أساس الفرق بين الموافقة الصريحة والموافقة الضمنية، وما إذا كانت الإقامة تتطلب موافقة. ولقد كان منهجه بمثابة محاكاة ساخرة للتحررية من ناحية أن الناس قد يعطون "موافقتهم" في أن يعيشوا تحت ظروف غير متكافئة واستعبادية وخاضعة للنظم الإقطاعية، أي بمعنى أن التحررية (كما يفهمها أتسوكا) ستؤدي إلى أشكال مضطربة القمع. ولكن لا يبدو هذا مقلقا طالما أن أتسوكا مهتما، لأنه بالتأكيد سيتم اختيارهم. وقد جاء بحقوق ليطلقها فقط بطريقة غير مبالية، ولم يحاول مطلقا تطبيق نظرية الموافقة على أمثلة الواقع المثيرة للاهتمام مثل الجمعيات السكنية المتكاملة والمجمعات السكنية المتكاملة والأديرة الدينية التي تضع قوانين على حجم الحيوانات الأليفة والموسيقى الصاخبة والاحتفالات الدينية، وهكذا. (لقد وافقت أنا على الحكم الذي أصدرته الجمعية السكنية عندما اشتريت شقتي. الناس الذين يحبون الحيوانات الأليفة الكبيرة لن يوافقوا على العيش في المجمع السكني الذي أعيش أنا فيه. ولكن لا يمكن لأحد أن يحكم علي بالموت لو أنا قمت بتشغيل موسيقى صاخبة أو لو دعوت صديقي في ليلة من الليالي.) لم يأخذ أتسوكا ذلك بعين الاعتبار. وبدلا من ذلك، بالنسبة لأتسوكا، سيكون للناس حرية الاختيار في أن يحكمهم الإقطاعيون الذين يمكنهم الحكم عليهم بالحياة أو الموت.
وبعد الدراسة المقيتة والغير مجدية للموافقة، يتخلى أتسوكا عن لعبته منتهى البساطة. وتذكر أن كل تلك الخيارات الحرة يجب أن تكون عادلة بالنسبة للجميع، عندها يجب تعديل ممتلكاتك باستمرار لتفي بمطالب الآخرين، حسب ما ينص عليه شرط أتسوكا. وهذا يعني أنه يجب أن يكون هناك تعديل مستمر لدعاوى الملكية بين الناس الخاضعين لحكومات مختلفة. كما يجب أن يكون هناك أيضا حكم قضائي للفصل في النزاعات بين الحكومات. وهكذا، فإن أتسوكا يتصور "اتحادا من المجتمعات السياسية القابلة للتشكل وإحدى المجتمعات السياسية التي تنظمها هيئة لإدارة الشؤون السياسية".

ولقد أوضح قائلا:

> سيكون من الضروري على هذه الهيئة الإدارية أن تمتلك صلاحيات محدودة التي تمكنها من الإشراف على رسم حدود تلك المجتمعات والمجتمعات السياسية، وتسوية المنازعات التي قد تنشأ بين هذه الأطراف. وفي حين تقوم السلطات التشريعية لحكومات المجتمعات المختلفة على مبدأ الموافقة، إلا أنه ليس من الضروري أن تكون السلطة التشريعية لهذه الهيئة الإدارية قائمة على ذات المبدأ. وبالنظر إلى الاضطراب والفوضى الناتجة عن غياب مثل تلك الهيئات الإدارية، سنجد أن كل الأفراد سيخضعون بشكل شرعي لسلطتها حتى الأفراد الذين لم يوافقوا عليها. وهكذا ستحتاج المجتمعات السياسية المثالية، بوصفها جمعيات تطوعية، إلى أن تكون قائمة على إدارة غير طوعية على المستوى السياسي الداخلي.

وبمعنى آخر، يمكننا القول أن أتسوكا "حلّ" مشكلة نظريته عن الشرعية السياسية التي برزت من خلال افتراضه لوجود حكومة غير توافقية تسيطر على حكومات توافقية. وستمارس تلك الهيئة السلطة بشكل شرعي، لأن عدم وجودها سيؤدي إلى "الاضطراب والفوضى". ولكن يفترض أن تكون الشرعية هي الحل لمشكلة من هو المخول بممارسة السلطة، وهي تلك المشكلة التي أشار إليها أتسوكا في ملاحظة هامشية.
لقد اعترف أتسوكا في تلك الملاحظة قائلا "إن هذه الهيئة الحاكمة السياسية، التي أسميتها ب «الحكومات" التي أسميتهابالمجتمعات [السياسية]'، لن تلتزم باحتكار كامل للسلطة بحيث تشرّع وتعاقب. وهكذا، عند النظر إلى التعريف الذي قدمته في مطلع هذا الفصل، فإنه ليس لدينا (بكل ما تحويه الكلمة من معنى) ' حكومات'و' مجتمعات سياسية'هنا". ولا زال يقول "فهم قريبون بما فيه الكفاية من أن نسميهم بذلك".
كتاب *التحررية بدون عدم المساواة* هو كتاب جاد، ولكنه ليس قريب بما فيه الكفاية من أن نقول عنه كذلك.

33. التحررية الرائدة تتم السبعون عاما وتحرق وقود مصباح منتصف الليل◆

لم يشترك الكثير من الناس في مجلة ذا نيو ريببلك - فقط 97،000 حسب الإحصائية الأخيرة- ولكنها تعتبر موضع حسد دور النشر الأخرى نظراً لقرائها المتفانين النافذين. وأما الكتاب الذين يستخدمون هذه المجلة كنقطة انطلاق لتحقيق الشهرة على الصعيد القومي هم من الكتاب الذين يتصدرون قائمة الشرف في الصحافة الأميركية، ابتداءً بوالتر ليبمان Walter Lippmann في عام 1914 وانتهاء بمورتن كوندراك Morton Kondracke ومايكل كينسلي Michael Kinsley في يومنا هذا. وتحتفل هذه المجلة العجوز القديرة التي أنشأت التحررية بمرور سبعون عاما من تقديم التقارير والتعليقات، فوضعت جداول أعمال ليلة الثلاثاء في احتفالها السنوي المتكلف في ذا ناشونال بورترايت غاليري. ولقد حظر عدد مهول من السياسيون من هنري كسنجر إلى جيري براون، وحظر كذلك عدد من المشاهير مثل السيدة والسيد فيدال ساسون وعازف التشيلو العالمي الشهير يو يو ما.

استغرق تكريم الحضور ما يقارب ثلاث ساعات من الوقت، ولقد أصر الكتاب والقراء على حد سواء على يقدم الثناء الأخير على المجلة رئيس التحرير والناشر مارتن بيريتز؛ فقال "إن واطن هي المدينة التي حيث يمكنك أنت أو مؤسستك دائما إثبات شخصيتكم بأنفسكم إن لم يقوم الآخرين بذلك". قال ذلك مع اقتراب منتصف الليل.

لقد ظهر مشاهير الإعلام السياسي الفكري بطراز رفيع المستوى للاحتفال بمجلتهم، في الوقت الذي اتخذت فيه المجلة موقفا آخر حول اتجاه الحركة التحررية التي احتضنتها لمدة سبعة عقود؛ فقد أكدت الافتتاحية الرئيسية لذكرى المجلة السنوية السبعين، ولم يكن الأمر مفاجأ لأحد، على أن "التحررية الأميركية تمر بأزمة" لأن التحرريون "بالكاد بدأوا يفهمون استجابة متسقة، أولا، للحقائق الاجتماعية غير الراضية؛ وثانيا، لانشقاق الناخبين الواسع عن الإعفاء التحرري في السياسة العامة". لقد دعت مجلة ذا نيو ريببلك إلى شيء من التفكير الجاد وألزمت نفسها بتحمل عناء الفهم وإعادة التقييم". وفي محاولتها لترجمة إنجازاتها الأساسية، التي فشلت دول الرعاية الاجتماعية عن ترجمتها، ثارت الطبقة الدنيا من المستفيدين مما تقدمه الرعاية الاجتماعية، البيروقراطية المستديمة

◆طبعت في مجلة وول ستريت، نوفمبر 29، 1984.

والعبء المالي الهائل، في حين اعترفت الطبقة الوسطى بفشل جدول الأعمال التحرري، ضد العبء الثقيل الذي فرض عليهم.

وقد تكون من إحدى علامات عملية إعادة التفكير تلك هي رحيل المحرر هندريك هيرتزبيرغ من المجلة، وهو كاتب خطابات سابق في كارتر البيت الأبيض. ولقد تذمر السيد هيرتزبيرغ من عدول المجلة عن تأسيس المذهب التحرري.

إن تغيير الموظفين لن يكون كافيا، فقد قال المؤرخ الرسمي لمجلة ذا نيو ريببلك ديفيد سيدمان بهذا الشأن خلال الاستقبال: "إن عدم قدرة المجلة فهم الشعبية التي حصل عليها ريغان من الناخبين تبين لنا أنه بالفعل هناك فجوة بين المجلة والجمهور". وبالرغم من الدعوة إلى "الأفكار الجديدة" و"إعادة التقديرات" في "وقت الأزمة" إلا أن التحرريون لا يزالون لا يفهمون لماذا تنكر الناخبون بأغلبية ساحقة للسياسات التحررية. ومن الواضح أن هناك وعيا بأن ما عجل بحدوث الأزمة ليس فقط والتر مونديل. وكما قال يوجين ماكارثي السناتور الديمقراطي السابق والمرشح السياسي خلال الاستقبال: "لم يقود والتر مونديل الديمقراطية للهزيمة، كل ما قام به هو مجرد مرافقتهم".

قد تسمح الولاية الثانية في التيه السياسي، التي لم تعد قادرة على لعب دور المحكمة الفكرية مرة أخرى في الخفاء، لمجلة ذا نيو ريببلك بالانحراف بقدر أكبر نحو البدع الجديدة. وبالتأكيد، خلال الأيام العنيفة التي مرت بها كاميلوت في وقت رئاسة جون كيندي، تمكن المحررون في مجلة ذا نيو ريببلك من الهمس في أذن الرئيس، ولكن الرئيس أيضا كان قادرا على الهمس في أذنهم أيضا؛ فعلى سبيل المثال، في عام 1961 تمكن كيندي من استدعاء المحرر غيلبرت هاريسون للقضاء على قصة غزو خليج البيغز التي كان من الممكن أن تسبب حرجا كبيرا، وكما قال السيد سيدمان: "من الصعب تخيل الرئيس رونالد ريغن قادرا على فعل ذلك". إن الحياة في قمة السلطة هي حياة فاسدة بالفعل وقد تكون ذات منفعة طويلة الأجل بالنسبة للتحرريين الذين لم تعد ممتعة بالنسبة لهم.

ولكن إذا ما كان بمقدور أي جماعة قيادة التحررية بعيدا عن التيه السياسي فإنه من الممكن أن تكون مجموعة من المحررون والكتاب في مجلة ذا نيو ريببلك، وهذا فقط بسبب انفتاحها على التنوع وعلى التحديات المعقولة الجيدة التي تواجه المسلمات التقليدية التحررية التي وضحها محررو تلك المجلة.

قد يشير تمثيل لاين كيركلاند من الـAFL-CIO للمعقل الأخير للنيو ديل، في نقده لمجلة ذا نيو ريببلك على "هوس التجوال في أوقات عرضية" وعلى "لسعاتنا العرضية على أياديكم"، إلى استعداد ذا نيو ريببلك في التخلي عن سياسات الإعانات الأنانية للجميع ولاسترضاء مصالح الجماعات التي تحولت إلى السياسات الداخلية التحررية في العقود الأخيرة. ولكن تأييد المجلة لواحدة من "الأفكار الجديدة" التي تراكم عليها الغبار منذ الوقت الذي قام موسيليني بتشغيل القطارات، على الأخص السياسات الصناعية يدل على أنها لا تزال بعيدة عن استيعاب جذور فشل التحررية.
هناك فرق، دائما، بين النوايا الحسنة والنتائج النفعية، وهذا هو الدرس الذي يجب على التحررين الأميركيين تعلمه والذي يتعلمونه الآن بالطريقة الصعبة. ولقد قال الفيلسوف روبرت نوزيك الفيلسوف من جامعة هارفرد، والذي كان وجوده مؤشرا على الانفتاح الفكري الذي دعت آلية مجلة ذا نيو ريببلك، "لقد كانت نوايا التحررية جيدة، ولكن سياساتها لم تنجح. وانا الآن انتظر باهتمام كبير إلى ما ستؤول عليه عملية إعادة التفكير تلك". ألسنا جميعا ننتظر!

نبذة عن المؤلف

توم جوردن بالمر هو أحد الأعضاء الأوائل في معهد كاتو، ونائب رئيس البرامج الدولية في منظمة أطلس للبحوث الاقتصادية، ومدير عام مبادرة أطلس العالمية للتجارة الحرة والسلام والرخاء. ولقد كان في السابق نائبا للرئيس في معهد الدراسات الإنسانية في جامعة جورج ماسون، ونائبا للرئيس للبرامج الدولية في معهد كاتو، ومدير مركز معهد كاتو لتعزيز حقوق الإنسان، ولا يزال مدير جامعة كاتو -السلاح التعليمي للمعهد. ولقد كان بالمر من الناشطين القدامى في الحركة التحررية وتقلد مناصب مختلفة فبدأ ناشطا ثم انتقل إلى الصحافة ثم البحث. ولقد قام بتهريب الكتب وآلات التصوير وأجهزة الفاكس إلى الاتحاد السوفيتي وعبر أقمارها الصناعية في أواخر عام 1980 وأوائل عام 1990، واستمر في عملة لنشر الأفكار التحررية في جميع أنحاء العالم. كما أنه قام بتأسيس الإشراف على عدد من البرامج بالروسية وبالعربية والبرتغالية والصينية والفارسية والكردية، وسبع لغات أخرى. وكثيرا ما قام بإلقاء محاضرات عن العلوم السياسية والاختيار العام والمجتمع المدني والأسس الأخلاقية والقانونية والتاريخية للحقوق الفردية في كل من شمال أميركا وأوروبا وأوراسيا وأميركا اللاتينية والصين وجنوب شرق آسيا والشرق الأوسط. كما قام بنشر المقالات والتعليقات عن السياسة وعن الأخلاق في المجلات العلمية مثل مجلة *هارفرد للقانون والسياسات العامة Harvard Journal of Law and Public Policy*، ومجلة *إثيكس*، ومجلة *كريتيكال ريفيو*، و*مجلة الاقتصاد السياسي الدستوريConstitutional Political Economy*. وكذلك تجد له بعض المنشورات في بعض الصحف والمجلات مثل مجلة *Slate*، *وصحيفة وول ستريت والنيويورك تايمز* و واشنطن *بوست و* مجلة *ذا سبيكتايتورز* من لندن و *بيروت دايلي ستار وصحيفة دي فيلت Die Welt*. وقد نشرت مقالاته في الكتب من مطبعة جامعة برينستون ومطبعة جامعة كامبريدج وروتليدج وغيرها من المطابع الأكاديمية الأخرى. ولقد حصل على درجة البكالوريوس في الفنون الحرة من كلية سانت جون في أنابوليس بولاية ماريلاند، وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة من الجامعة الكاثولوكية الأميركية، وعلى درجة الدكتوراه من جامعة أكسفورد حيث كان زميلا في إتش بي إيرهارت في كلية هرتفورد.

لقد تجلى الإنجاز العظيم لنظرية الحقوق الكلاسيكية في قدرتها على الربط بين "الحق الذاتي" (أي حق فلان في كذا) و"الحق الموضوعي" (أي الحق في كذا)، وهذا يعني أن الطريقة التي تتحقق بها العدالة هي الاحترام المتبادل للحقوق. هذا الإنجاز يواجه خطر المنَظِّرين الذين يحاولون فصل هذه العلاقة، أي الذين يرون أنه لا بد من إبطال مفعول الحقوق التي من هذا القبيل بصورة منهجية من أجل تحقيق" العدالة الاجتماعيّة" ، وهي عملية يمكن لها -إلى الحد الذي تتحقق فيه- أن تُضْعِف، أو حتى تقضي على سيادة القانون والحقوق والعدالة والحرية.

إن موضوع العلاقة بين الحرية والحقوق وسيادة القانون هو موضوع يستحق قدراً من التفكير والدراسة يفوق كثيراً ما تم حصره هنا. وأرجو أن تُعِين دراساتي الآخرين على الغوص الأعمق من ذي قبل في هذه المواضيع التي يمكن أن تعيننا على فهم العلاقة المتداخلة بين الكرامة والحقوق، وبين الاستقلال الذاتي والحرية، وبين العدالة وسيادة القانون.

توم بالمر

الثمن 60 : درهم



Dépôt Légal : 2019MO3724
ISBN : 978-9920-38-208-3

المركز العلمي العربي للأبحاث و الدراسات الإنسانية
Arab Center for Scientific Research and Humane Studies
رقم 04 الطابق الثاني ، شارع أبو عنان ، الرباط
الهاتف : 971 707 537 212+

الغلاف : أناس السيتـي